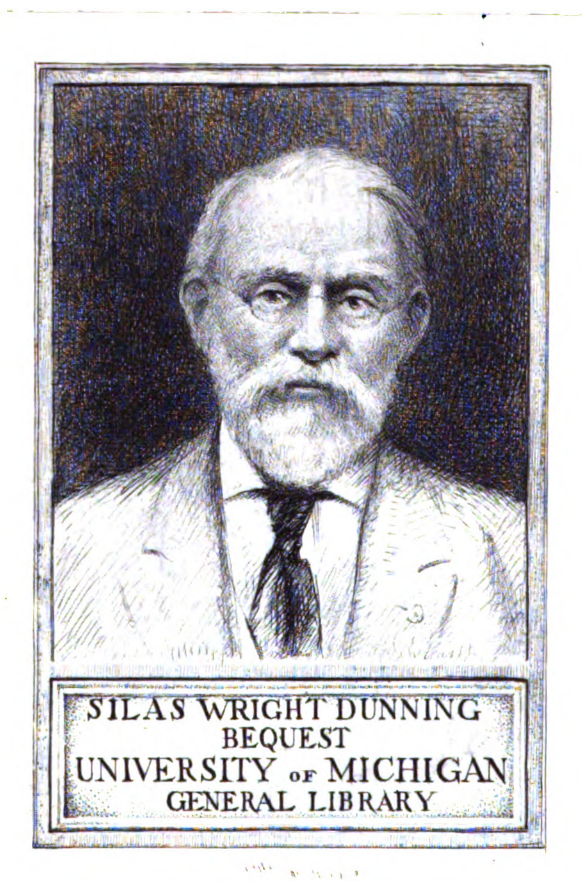

SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY



ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET G. THÉRY, O. P.

PROFESSEUR A LA SORBONNE — DOCTEUR EN THÉOLOGIE

ANNÉE 1926-1927

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1926



LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

PROFESSEUR A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages . . . . **32 fr.**

II. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIII° siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . **12 fr.**

III. Raoul CARTON. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . **20 fr.**

IV. Étienne GILSON. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages . . . . **35 fr.**

V. Raoul CARTON. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . **10 fr.**

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . **20 fr.**

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . **10 fr.**

VIII. Émile BRÉHIER. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . **25 fr.**

EXTRAIT DU CATALOGUE :

DESCARTES (*Œuvres de*), publiées par Ch. ADAM et Paul TANNERY, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique.

Cette édition a été publiée sous le patronage d'une commission internationale en l'honneur du troisième centenaire de Descartes. Le format est le grand in-4° carré d'environ 700 pages par volume.

La collection complète de treize volumes . . . . **900 fr.**

DESCARTES. *Discours de la méthode,* texte et commentaire publié par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne, directeur d'études à l'École des Hautes Études religieuses. Un volume gr. in-8° de 512 pages . . . . **35 fr.**

DESCARTES. *Discours de la Méthode,* texte annoté à l'usage des classes de philosophie par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16 cartonné . . . . **7 fr. 50**

CARTERON. *La Notion de force dans le système d'Aristote.* Un volume in-8° (couronné par l'Association des Études grecques). . . . . **18 fr.**

Lionel DAURIAC. *Contingence et rationalisme.* Un volume in-8° de 365 pages . **20 fr.**

Émile LASBAX, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Clermont. *Cahiers de synthèse dialectique.* — I. *La dialectique et le rythme de l'univers.* Un volume in-8° de 340 pages . . . . **22 fr.**



ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

PREMIÈRE ANNÉE

1926-1927

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (Ve)

1926

POURQUOI SAINT THOMAS A CRITIQUÉ SAINT AUGUSTIN

On s'accorde généralement à considérer la substitution d'une nouvelle synthèse doctrinale à celle de saint Augustin comme l'événement philosophique le plus important qui se soit produit au cours du XIIIe siècle. S'il fallait indiquer le point critique où s'effectue la dissociation entre l'ancienne scolastique et la nouvelle, c'est sans doute la théorie de la connaissance qu'il conviendrait de choisir. Avant saint Thomas d'Aquin, l'accord est à peu près unanime pour soutenir la doctrine augustinienne de l'illumination divine ; après saint Thomas d'Aquin, cet accord cesse d'exister, à tel point que le docteur franciscain Jean Duns Scot abandonne lui-même, sur ce point essentiel, la tradition augustinienne dont son Ordre était demeuré jusqu'alors le plus fidèle soutien.

Le fait est difficilement contestable, et le nombre de ceux qui s'obstinent à soutenir que le thomisme et l'augustinisme n'ont qu'une seule et même théorie de la connaissance diminue de jour en jour [1]. Ce que l'on ne semble guère s'être demandé, par contre,

1. Le désaccord entre saint Thomas et saint Augustin a été fort bien établi par J. Hessen, *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921 ; pp. 28-29 ; 38 ; 53. Sa conclusion nous semble entièrement vraie : « Der Versuch des Aquinaten und der späteren Thomisten, den Gegensatz zwischen Augustin und dem mittelalterlichen Aristotelismus auf erkenntnistheoretischem Gebiete zu überbrucken, muss als verfehlt angesehen werden — so können wir das Ergebnis unserer Untersuchung formulieren. » (p. 69.) Quant à savoir si, comme le pense le P. Mandonnet, saint Thomas est pleinement conscient de ce désaccord, ou si, comme le pense J. Hessen, il s'est parfois illusionné sur ce point (p. 70) en raison de son manque de connaissances historiques, c'est un point qui reste en discussion. La solution du problème est d'ailleurs sans doute plus complexe qu'on ne l'a supposée jusqu'à présent.

On consultera, sur la même question, le travail de Mgr M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin.* Münster i. W., 1924. Les principaux tenants des deux opinions opposées sont cités p. 45-46. Mgr Grabmann, qui a pris position sur la question depuis longtemps déjà, soutient qu'il y a désaccord entre les deux doctrines et que saint Thomas est conscient de ce désaccord (p. 70-71). — Du point de vue

c'est pourquoi ce changement de front s'est effectué et quelles raisons saint Thomas peut avoir eues d'abandonner les chemins battus de l'augustinisme. Plus le thomisme fut un événement nouveau, surprenant même aux yeux de nombreux contemporains, plus il devient nécessaire de chercher les raisons intérieures qui en provoquèrent l'apparition et en assurèrent le succès. N'y voir que le résultat d'une contamination inconsciente du christianisme par le paganisme grec, comme le pensèrent Jean Peckham et Roger Bacon, ce n'est pas seulement prendre de la polémique pour de l'histoire, c'est encore contredire ouvertement tout ce que l'on sait du caractère de saint Thomas d'Aquin. Nul ne fut plus pleinement conscient de ce qu'il faisait, ni plus constamment préoccupé d'assurer une parfaite coïncidence entre l'intérêt de la vérité philosophique et celui de la vérité religieuse ; l'idée qu'il ait consciemment sacrifié l'une à l'autre est contredite par toute sa doctrine ; l'idée qu'il l'ait fait inconsciemment se concilie mal avec le succès qu'il a remporté. D'autre part, il est bien difficile de découvrir dans les écrits de saint Thomas d'Aquin une critique systématique de saint Augustin. Chaque fois que la doctrine augustinienne de l'illumination se trouve en cause, saint Thomas assimile les textes litigieux et les amène à son propre sens avec une subtilité parfois déconcertante, toujours comme si sa position était déjà complètement prise et définie, sans qu'il soit aisé de découvrir ce qui l'incite à déplacer les positions doctrinales jusqu'alors acceptées.

En présence d'un problème historique aussi important et d'un philosophe si avare de confidences touchant la genèse de sa propre pensée, on se demande si certaines raisons de l'attitude adoptée par saint Thomas ne devraient pas être cherchées en dehors de saint Augustin lui-même. En d'autres termes, si vraiment saint Thomas élimine la doctrine augustinienne de l'illumination sans nous dire en quoi l'augustinisme lui semble insuffisant, c'est peut-être qu'en effet il n'a pas fait de cette doctrine l'objet immédiat de sa critique. Lorsqu'on y réfléchit, d'ailleurs, la vérité de cette hypothèse apparaît de plus en plus probable. Pourquoi l'augustinisme, dont la pensée chrétienne avait vécu pendant des siècles, n'eût-il pas été capable de l'alimenter à lui seul pendant des siècles encore ? Pour le nier, il faudrait admettre que ce qui pendant si longtemps avait paru vrai, pouvait paraître faux du jour au lende-

---

documentaire, on notera les pages 38-41, relatives à l'ancienne école dominicaine. Mgr Grabmann déclare n'y avoir rien trouvé qui atteste de manière évidente une influence de la doctrine augustinienne de l'illumination.

main, sans que ni la doctrine elle-même ni aucune circonstance extérieure à la doctrine fussent changées. Or, après une épreuve de plusieurs siècles, nulle difficulté intérieure ne pouvait surgir, qui pût rendre une doctrine si exclusivement religieuse suspecte aux yeux d'un penseur chrétien. On ne voit donc guère de raison pour que l'augustinisme dût être jamais mis en échec, à l'intérieur du christianisme même, à moins que son sort ne se soit trouvé lié par les circonstances à celui d'une philosophie non chrétienne, qui l'ait entraîné dans sa propre condamnation. Telle est l'hypothèse que, sur un point unique, nous voudrions soumettre à l'épreuve des faits, en recherchant quelle influence la pensée d'Avicenne peut avoir exercée sur les destins de l'augustinisme médiéval. L'influence d'Averroès sur la pensée latine du moyen âge est en effet immédiatement évidente ; celle d'Avicenne, beaucoup moins manifeste et assurément plus complexe, ne fut cependant peut-être pas moins durable ; il se pourrait même qu'elle ait dépassé la première en profondeur. Non qu'il y ait jamais eu des sectateurs complets d'Avicenne comme il y eut des averroïstes, mais précisément parce qu'il ne pouvait pas y en avoir et que des accommodements avec Avicenne demeuraient cependant possibles. Averroès était à prendre tel quel ou à laisser ; la plupart le rejetèrent, certains l'accueillirent grâce à l'artifice qui le donnait comme nécessaire pour la raison, mais faux pour la foi. Avicenne n'était guère plus acceptable tel quel ; mais des chrétiens, dont la pensée se trouvait déjà nourrie de Proclus et de Plotin par saint Augustin, pouvaient retrouver en lui ce même platonisme dont l'avait imprégné l'influence des chrétiens de Syrie [1]. De ce point de vue, un augustinien ne pouvait lire Avicenne, sans être frappé de la parenté doctrinale très étroite qui rapprochait une telle pensée de la sienne et sans éprouver le désir de se mettre plus complètement d'accord avec lui.

A cette raison purement philosophique s'en joignait une autre, plus extérieure, mais qui ne fut cependant pas sans exercer aussi quelque influence. Tous les scolastiques du XIIIe siècle, à des degrés divers et avec des nuances souvent très différentes, considèrent Aristote comme l'interprète authentique de la raison naturelle prise à l'état pur ; certains l'en louent, d'autres, au contraire, l'en blâment, mais personne ne doute qu'il ne le soit. Par contre, si l'on sait qu'Aristote est l'interprète de la raison, on ne sait pas

1. J. G. Wenrich, *de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis-arabicis, armeniacis persicisque commentatio*, Leipzig, 1842. — E. Renan, *De philo, sophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852. — Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, 2e éd., Paris 1900.



quel est l'interprète d'Aristote, et toute la dispute finit quelquefois par porter sur ce seul et unique problème, qui, nous expliquant les intentions authentiques d'Aristote, nous fera entendre du même coup la voix même de la raison. C'est ce qu'Albert le Grand exprimait de la manière la plus claire en déclarant : « conveniunt autem omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in quo summam intellectus humani perfectionem demonstravit ; sed exponunt eum diversimode prout congruit unicuique intentioni. »[1]. Or, la question de savoir ce qu'avait véritablement pensé Aristote n'intéressait pas seulement la raison, mais encore son rapport à la foi : si c'est Averroès qui est Aristote, l'accord entre la foi et la raison reste à jamais impossible ; si c'est au contraire Avicenne, l'accord demeure possible après qu'on l'aura débarrassé de ses erreurs. D'où un travail d'interprétation, d'accommodation et d'adaptation réciproque entre les deux doctrines, mais aussi d'inévitables infiltrations de la pensée avicennienne dans la pensée augustinienne : c'est l'histoire de cette contamination qui constituerait l'histoire de l'augustinisme avicennisant.

Toutefois, on risquerait d'errer si l'on partait immédiatement de la doctrine des philosophes augustiniens sans passer par celle d'Avicenne, et l'on se méprendrait peut-être sur ce que saint Thomas reproche à celle d'Avicenne si l'on n'examinait les formes, en quelque sorte exaspérées, de l'avicennisme, que saint Thomas se plait à en rapprocher, comme pour nous rendre évidente l'absurdité secrète où penche la doctrine et dans laquelle il lui est arrivé de verser. Du même coup, nous y gagnerons de voir que le problème de la connaissance n'est qu'un cas particulier du problème de l'efficace des causes secondes et de mieux découvrir les principes qui en conditionnent la solution.

I. — LA CRITIQUE THOMISTE DES MOTECALLEMIN

Parmi les philosophes anonymes que condamne la *Somme contre les Gentils*, il existe une secte que saint Thomas accuse sans ménagement de *stultitia*, et le peu qu'il dit de leur doctrine pique la curiosité par son caractère en effet excessif. Nous n'oserions affirmer les avoir reconnus chaque fois que nous les avons rencontrés dans le *Contra Gentes*, et nous serions même plutôt persuadé du

1. Albert le Grand, *De anima*, lib. III, tr. 2, cap. 3, dans *Opera omnia*, éd. Jammy, t. III, p. 135.

contraire ; il ne sera cependant pas inutile de réunir ici plusieurs textes qui permettent d'affirmer que saint Thomas a connu et visé directement leur doctrine ; leur identité une fois établie, et l'intermédiaire par lequel saint Thomas les a connus une fois déterminé, il deviendra beaucoup plus aisé de les reconnaître pour le chercheur qui viendrait à les rencontrer de nouveau.

Une première fois, le *Contra Gentes* rejette l'erreur de certains qui disent que tout procède de Dieu selon sa volonté pure et simple, de telle sorte qu'il n'y a jamais d'autre raison à rendre d'aucune chose, sinon que Dieu l'a voulue [1]. Une deuxième fois la même erreur se trouve rejetée, sans que plus de lumière nous soit apportée sur l'identité de ceux qui la commettent. Saint Thomas s'est proposé d'établir que Dieu agit selon sa sagesse, c'est-à-dire d'une manière analogue, quoique transcendante, à celle dont un être doué d'intelligence accomplit ses opérations, en ordonnant les moyens en vue des fins. Établir cette thèse, c'est donc réfuter de nouveau l'erreur de ceux qui prétendaient que tout dépend de la pure et simple volonté de Dieu, sans aucune raison [2]. Sur quoi les éditeurs de la grande édition Léonine renvoient, en marge, au livre III, ch. 97, vers la fin, et à Rabbi Moyses, *Doctor perplexorum*, III[e] Partie, ch. 25 [3]. Indications parfaitement justifiées, comme l'on verra par la suite. Examinons en effet le nouveau texte du *Contra Gentes* auquel nous sommes ainsi adressés. La question discutée par saint Thomas dans ce chapitre est de savoir comment s'exerce la providence divine à l'égard des choses, et sa réponse, point d'extrême importance pour résoudre le problème historique dont nous cherchons la solution, est que Dieu administre les choses en tenant compte de la diversité de leurs formes. Autrement dit : on pourrait concevoir deux manières différentes selon lesquelles Dieu administrerait les êtres ; d'une première manière, il les ploie-

---

1. « Per praedicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem : ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult. » *Cont. Gentes*, lib. I, cap. 87.

2. « Per haec autem excluditur quorumdam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione. » *Cont. Gentes*, lib. II, cap. 24. — Exactement dans le même sens : « Sic igitur per praedicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet ; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus, vel assignanda. » *Cont. Gentes*, lib. II, cap. 28-29.

3. Édition Léonine, t. XIII, p. 328. Et déjà, Et. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, page 158, qui renvoyait à L. G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, 1911, p. 154, pour la source de cette doctrine.



rait à sa volonté sans se soucier de leur nature propre et, au besoin, en violentant les formes qui les constituent ; d'une deuxième manière, toute contraire à la précédente, Dieu disposerait les choses et les utiliserait en vue de sa fin, en tenant compte de ce qu'il a voulu qu'elles fussent et des formes que lui-même leur a conférées. Seule cette deuxième manière de faire est digne de sa sagesse, et voilà donc rejetée, une fois encore, l'erreur de ceux qui disent que tout découle de la simple volonté de Dieu, sans aucune raison [1] ; mais saint Thomas ajoute cette fois une indication précieuse : ceux qui commettent l'erreur déjà stigmatisée sont des musulmans : *qui est error loquentium in lege Sarracenorum* ; et c'est Moïse Maïmonide qui rapporte leur opinion : *ut rabbi Moyses dicit*. Ces infidèles enseignaient, nous dit saint Thomas, que si le feu chauffe au lieu de refroidir, c'est simplement parce que Dieu le veut ainsi. Sur quoi l'on doit d'abord s'entendre. S'agit-il de soutenir que, remontant de proche en proche la série des causes d'un effet naturel quelconque, on finit toujours par arriver à Dieu comme à sa première cause ? Tout philosophe chrétien en tombera d'accord. Par exemple, si l'on demande pourquoi le bois s'échauffe en présence du feu, la réponse est que l'action naturelle du feu est de chauffer ; c'est son action naturelle parce que la chaleur est son accident propre, que cet accident résulte de sa forme propre, et que cette forme lui a été donnée par la volonté de Dieu. Ce ne serait pas répondre, au contraire, que de dire : le feu chauffe le bois parce que Dieu l'a voulu, comme si cette réponse et cette cause dispensaient de toute autre réponse et de toute autre cause. Les adversaires visés par saint Thomas, chaque fois qu'il condamne l'arbitraire des explications par la pure volonté de Dieu, sont donc des Musulmans qui, supprimant les formes des choses, refusent d'interposer aucune nature entre les phénomènes et la libre volonté du Créateur.

L'attention une fois attirée sur le vrai sens de cette critique, on s'aperçoit qu'on a laissé passer les mêmes personnages, sans les reconnaître, au ch. 69 du Livre III : *De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones*. En ce passage, la pro-

---

1. « Sic igitur, per praemissa, duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione ; qui est error loquentium in lege Sarracenorum, ut rabbi Moyses dicit : secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. » *Cont. Gentes*, lib. III, cap. 97. Et, plus loin : « Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est : quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam causam ; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas. » *Ibid.*, fin.

gression dialectique de la *Somme contre les Gentils* vient de conduire saint Thomas jusqu'au problème du gouvernement divin. Dieu existe ; il est créateur et lui seul l'est ; comme il a créé les choses, il les conserve dans l'être par sa providence, et rien de ce que fait chacune d'elles ne se fait qu'en vertu du concours qu'il leur prête. Partout présent, et immédiatement joint à toutes choses, il n'est pas seulement la cause en vertu de laquelle elles sont, mais même la cause de chacune des actions qu'accomplit chacune d'elles lorsqu'elle agit : *omne operans operatur per virtutem Dei* [1] ; nous sommes ici devant une exigence fondamentale du système, elle ne souffre par conséquent aucune exception.

Il semble impossible de réserver plus exclusivement toute efficace à Dieu et de la dénier plus radicalement aux causes secondes ; toutefois, saint Thomas vient à peine d'affirmer l'omniprésence de Dieu dans la créature, et jusque dans l'opération même de la créature, qu'il se tourne résolument contre l'opinion de ceux qui dépouillent les choses naturelles de leurs actions propres. Certains philosophes qu'il ne nomme pas, mais que nous reconnaissons désormais, induits en erreur par cela même qu'il y a de vrai dans les conclusions précédentes, en ont en effet déduit, que nulle créature n'exerce aucune efficace dans la production des effets naturels, si bien qu'au lieu de dire que le feu chauffe, il faudrait dire que c'est Dieu qui cause la chaleur en présence du feu, et ainsi de suite pour tous les autres effets naturels. Or, après avoir rappelé la doctrine analogue d'Avicenne, et toute une série d'arguments apparentés qu'il emprunte à Gebirol, saint Thomas ajoute : certains musulmans passent pour avoir invoqué en faveur d'une telle thèse cette raison, que même les accidents ne résultent pas de l'action des corps, parce qu'aucun accident ne peut passer d'un corps dans un autre ; ils estiment donc impossible que la chaleur passe d'un corps chaud dans un autre corps chauffé par lui, mais ils soutiennent que tous les accidents de ce genre sont créés par Dieu [2].

Cette nouvelle précision ne peut manquer de renvoyer l'historien

1. *Cont. Gentes*, lib. III cap. 67 à *Ex hoc autem apparet*.

2. « Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne. Et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus. » *Cont. Gentes*, lib. III, cap. 69, *init.* Et plus loin : « Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum : unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo. » *Ibid.*



à un autre passage, et de lui suggérer l'idée qu'il avait, plus haut encore, rencontré déjà les mêmes musulmans sans les reconnaître. Dès le chapitre 65 du Livre III, en effet, il est question d'une doctrine *quorumdam loquentium in lege Maurorum*, où les accidents sont mentionnés pour être soumis à Dieu d'une manière non moins étroite [1]. Toutefois, le point de vue auquel se place saint Thomas dans ce nouveau texte est fort différent, et c'est ce qui nous vaut d'intéressantes précisions sur la doctrine de ces adversaires. Le problème qu'il s'agit alors de résoudre est celui de la conservation des choses dans l'être ou, comme l'on dit, de la création continuée. Ayant démontré que Dieu régit l'univers par sa providence, saint Thomas en conclut qu'il conserve les choses dans leur existence, mais après avoir démontré cette nouvelle conclusion, il se retourne contre les extrémistes qui, là encore, tombent de la vérité dans l'erreur par un fâcheux excès de zèle. Afin de mieux prouver que l'univers ne peut subsister si Dieu ne le conserve, ces musulmans commencent en effet par réduire toutes les formes des corps à n'être que de simples accidents ; puis, affirmant qu'aucun accident ne dure pendant deux instants, ils montrent que la formation des choses par Dieu est une œuvre jamais achevée, mais toujours en train de se faire. Il semblerait donc, à les croire, que les seules choses qui requièrent une cause agente fussent celles qui sont en train de se faire et sans le devenir. Aussi, comme ils admettent que tous les corps sont composés d'atomes, et que ces atomes sont les seules choses qui possèdent une certaine stabilité, ces philosophes sont conséquents avec eux-mêmes en soutenant que ces atomes pourraient subsister quelque temps si Dieu soustrayait aux choses l'opération par laquelle il les conserve et les gouverne. Certains d'entre eux vont même plus loin encore et déclarent qu'une chose ne cesse d'exister sans que Dieu ne crée en elle l'accident de sa destruction. Autant d'absurdités manifestes, conclut tranquillement saint Thomas.

---

1. « Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde aliqui eorum ponere dicuntur, quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola secundum eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quae omnia patet esse absurda. » *Cont. Gentes*, lib. III, cap. 65, *fin.*

Rassemblons ces thèses éparses, et conférons leur un ordre provisoire, nous obtiendrons un tableau du genre suivant :

1° Les corps sont composés d'atomes.

2° Ces atomes, seules réalités stables, pourraient seuls survivre quelque temps à la cessation du concours divin.

3° Hors des atomes, il n'existe que des formes accidentelles.

4° Aucun de ces accidents ne dure plus d'un instant.

5° Aucun, par conséquent, ne peut passer d'un sujet dans un autre.

6° D'où résulte que, toute action transitive entre deux corps étant impossible, c'est l'efficace de Dieu qui peut seule expliquer les changements survenus dans les êtres créés.

Les diverses thèses que nous venons de résumer se présentent à nous comme étroitement apparentées dans la critique qu'en fait saint Thomas. Or, pour l'une d'elles, il nous adresse à Maïmonide et nous présente ses auteurs comme des musulmans ; il n'est donc pas étonnant que l'on puisse retrouver, dès le Livre I du *Guide des indécis*, la plupart des autres thèses[1]. Toutes ont été soutenues par

1. Le *Moréh Neboukhim* de Moïse Maïmonide ou *Guide des indécis*, fut écrit en arabe, et publié par lui en 1190 (titre arabe : *Dalalat al-°haïrin*). Une première traduction hébraïque, très exacte, en fut faite par Samuel ibn Tibbon, en 1204 ; une deuxième, qui « sacrifia l'exactitude à l'élégance » (Cf. Louis-Germain Lévy, *Maïmonide*, Paris, 1911, p. 276), fut faite peu après la première par Juda al'Haziri. On ne sait pas exactement quel fut l'auteur de la première traduction latine, ni quelle en fut la date. Toutefois, on sait d'abord qu'elle est antérieure au milieu du XIII° siècle, puisque saint Thomas cite fréquemment Rabbi Moyses, et qu'Albert le Grand le cite déjà avant lui (Cf. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, N°s 1824, 1825, 1827, 1829, et, en ce qui concerne spécialement Albert le Grand, M. Joël, *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Breslau, 1876). On en connaît en outre le texte, depuis qu'il a été retrouvé en manuscrit par Joseph Perles : *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maïmonidischen « Führers »*, Breslau, 1875. On sait enfin qu'il existe deux traductions latines imprimées du *Moréh Neboukhim*. L'une, publiée à Paris, en 1520, par Augustinus Justinianus (Agostino Giustiniani), fut présentée par lui en termes si ambigus (Cf. J. Perles, *op. cit.*, Anmerkungen, p. 3, note 6) qu'on ne pouvait savoir s'il en était l'auteur ou le simple éditeur. En fait, dès le XVII° siècle, Richard Simon notait : « Il est constant que Justiniani, évêque de Nebio, n'a point traduit de nouveau cet ouvrage du fameux R. Moïse. Il y en avait une version bien plus ancienne qui est citée par saint Thomas, par Broduardin et par quelques autres théologiens. J'en ai vu depuis peu en Sorbonne un exemplaire écrit d'une bonne main. » J. Perles a comparé le manuscrit de Munich avec l'imprimé de Paris et confirmé entièrement cette conclusion *(op. cit.*, p. 16-20), en ajoutant toutefois que Giustiniani avait introduit dans son édition nombre de fautes qui n'existent pas dans le manuscrit (pour le texte de R. Simon, *ibid.*, Anmerkungen, p. 3, note 10). Cette ancienne traduction avait été faite sur le texte hébreu d'Al'Haziri, c'est-à-dire sur la traduction hébraïque la moins précise des deux (Cf. J. Perles, *op. cit.*, p. 12). La deuxième traduction latine imprimée est celle de Buxtorf, faite sur le texte hébreu de Samuel ibn Tibbon, et publiée en 1629 *(Rabbi Mosis Majemonidis*

des Motecallemin, et les plus excessives d'entre elles par la secte des Ach'arites[1] ; on va constater, en examinant leur doctrine, que si le *Contra Gentes* les a malmenés sans façon, il ne les a cependant pas trahis ; peut-être même a-t-il rendu l'ensemble de ces thèses plus fortement systématisé qu'il ne l'avait d'abord reçu.

Pour situer, au moins grossièrement, cette secte dans l'ensemble de la pensée musulmane, il sera commode de partir de la distinction bien connue entre les philosophes *(Falâcifa)* et les théologiens *(Motecallemin)*. Les philosophes, penseurs arabes du type d'Avi-

liber Doctor perplexorum... primum ab authore in lingua arabica ante CCCCL circiter annos in Aegypto conscriptus, deinde a R. Samuele Aben Tybbon hispano in linguam hebraeam, stylo philosophico et scholastico, adeoque difficillimo translatus, nunc vero nove... in linguam latinam... conversus a Johanne Buxtorfio, Fil. — Basileae, 1629).

Il résulte de là : 1° que le seul texte latin du *Guide* (pour autant qu'il s'agit de traductions complètes), que les scolastiques aient connu, est celui qui dérive de la version hébraïque d'Al'Haziri. 2° que, en principe, toute comparaison entre les scolastiques et Maïmonide devrait se faire à l'aide du texte latin manuscrit étudié par J. Perles ou, à son défaut, à l'aide de l'édition de Paris 1520 qui le reproduit. — Toutefois, les chercheurs ont été obligés de tenir compte d'un fait : l'extrême rareté de l'édition de 1520, et la fréquence, au contraire, de celle de Buxtorf, 1629. C'est ce qui explique que, tout en le regrettant, M. Joël se soit contenté de comparer Albert le Grand au texte latin de Buxtorf ; et encore, que les éditeurs Franciscains d'Alexandre de Halès *(Summa theologica*, t. I ; Quaracchi, 1924) aient choisi cette même édition de Bâle comme terme de comparaison (Prolegomena, p. XLIII). En fait, pour ce qui concerne saint Thomas lui-même, et spécialement pour les sources *Ach'arites*, la comparaison n'est guère gênée par cette difficulté, car saint Thomas résume si brièvement le texte, qu'il ne saurait plus être question d'une comparaison littérale, à tel point que, non seulement le latin de Buxtorf, mais même l'excellente traduction française de Salomon Munk *(Le Guide des égarés, traité de philosophie et de théologie*, par Moïse ben Maïmoun, dit Maïmonide ; t. I ; Paris, A. Franck, 1856) pourraient, à la rigueur, être utilisés en vue d'un tel travail. — Nous citerons toutefois d'après le texte de 1520, dont la Bibliothèque Nationale possède deux exemplaires (l'un avec notes de Guillaume Postel : Rés. A.. 588 *bis*) : *Rabi Mossei Aegyptii, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in treis (sic) Libros divisus, et summa accuratione R. P. Augustini Justiniani O. P. Nebiensium Episcopi recognitus*... Venumdatur..., ab Jodoco Badio Ascensio. In-f°, Parisiis MDXX. (Bib. nat., A. 588).

1. Nous devons à M. Léon Gauthier les indications suivantes, sur les principaux ouvrages à consulter pour prendre une connaissance détaillée de la doctrine des Ach'arites (textes arabes non compris) : Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme commencée... par... El Ach'ari*, texte arabe et traduction française, Leyde, 1879. — Abu'l Fath'Muh'ammad atch — Schahrastani's, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen... übersetz und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Haarbrücker*, Halle, 2 vol. 1850-1851. — T. J. de Boer. *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 ; pp. 55-60.

A ces indications, nous nous permettrons d'ajouter : Léon Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, Leroux, 1923, pp. 113-114. En 1909-1910, la totalité du cours public professé à l'Université d'Alger par M. L. Gauthier a porté sur le fondateur de cette secte et sa doctrine.

cenne, sont principalement influencés par la philosophie grecque ; ils enseignent une physique fondée sur la théorie aristotélicienne des quatre causes, reconnaissent l'existence de natures et de formes qui définissent les êtres comme tels, et cherchent, avec Aristote, dans ces natures et formes, le principe des opérations que les êtres naturels accomplissent. Contre ces philosophes, et par un mouvement de réaction qui fait présager celui de l'augustinisme contre le thomisme au XIII[e] siècle, se dressent les théologiens, inquiets de voir conférer à la nature une indépendance dangereuse pour la toute-puissance absolue d'Allah, mais qui s'efforcent néanmoins de trouver dans la philosophie même le remède aux maux dont l'imprudence des philosophes menace la religion. La doctrine qui se constitue ainsi, dès le II[e] siècle de l'hégire, prend le nom de *calâm*, c'est-à-dire : *parole*, ou *discours*. Du mot *calâm* sort le verbe *técallam*, qui signifie : professer le *calâm* ; le participe passé de ce verbe est *motécallam*, au pluriel *motécallemîn*, c'est-à-dire : les partisans du *calâm*. Les traducteurs hébreux ont rendu ce dernier terme par le mot *Medabberim*, et c'est cette traduction hébraïque que les traducteurs latins ont à leur tour rendu par le terme : *loquentes* [1]. C'est donc en ce sens précis que l'on doit entendre les formules que nous avons relevées chez saint Thomas : « error *Loquentium* in lege Sarracenorum » ; « quidam etiam *Loquentes* in lege Maurorum » ; elles ne signifient pas : l'erreur de ceux qui parlent conformément à la loi musulmane, mais bien : l'erreur de certains théologiens musulmans [2].

Parmi ces théologiens, dont Maïmonide nous dit que les œuvres et les opinions sont innombrables, il est une secte dont le radicalisme attire son attention, celle des disciples d'Abou' l'Hasan'Ali

---

1. Voir, sur ce point, l'intéressante note marginale de J. Buxtorf, *éd. citée*, I, cap. 69, p. 124 ; et S. Munk, *Guide des égarés*, t. I, p. 335, note 2, dont nous reproduisons les indications.

2. Giustiniani (*op. cit.*, f° 29, v. : « Haec via cujuslibet loquentis Maurorum... » : «... quae fundaverunt loquentes secundum varietatem opinionum istarum, et multitudinem...etc.), et même Buxtorf, ont conservé cette traduction. Ainsi, là où S. Munk traduit : « Les propositions générales que les *Motécallémîn* ont établies... » (*Guide*, P. I, ch. 73 ; t. I, p. 375), Buxtorf traduit : « Principiorum, quae *Loquentes*... ponunt,... » (éd. citée, p. 148). Cf. le titre du chapitre : « Principia duodecim *Loquentium*, ad probandum... » etc. Les deux mots sont en italiques dans le texte de Buxtorf, et non sans raison ; il serait à souhaiter que cet usage fût introduit dans les éditions de saint Thomas, afin d'éviter au lecteur le sens inexact qui s'offre spontanément à la pensée, lorsqu'aucune disposition typographique n'avertit qu'il s'agit là d'un terme technique de sens défini. — On voit bien le sens propre du terme dans le passage de la traduction latine éditée par Giustiniani : « Loquens dixit philosopho... » *Dux seu director...*, éd. cit., I, cap. 72, f° 34, v.

ben Ismaïl al Ach'ari, de Bassorah (880-940), que nous désignerons du nom de son fondateur, par le nom d'Ach'arites. Cette secte n'était d'ailleurs qu'un rameau d'une autre secte, celle des *Motazilites*, ou « Séparés [1] » dont il est également question dans Maïmonide. Or notre première rencontre avec les motecallemin se produit précisément à l'occasion de la causalité divine, au L. 1, ch. 68. Des théologiens, qui ne sont pas nommément désignés, refusent à Dieu le nom de Cause pour lui réserver celui d'Efficient ; contre quoi Maïmonide argumente selon l'ordre des quatre causes d'Aristote, et particulièrement en montrant que Dieu est cause finale de toutes choses [2]. Ce développement fait présager un texte analogue de saint Thomas [3] qui s'en est inspiré d'autant plus probablement, qu'on le rencontre immédiatement après une critique des Ach'arites où le témoignage de Maïmonide est expressément invoqué. Toujours à propos du problème de la causalité divine, nous voyons des théologiens reparaître de nouveau dans le l. III, ch. 17 du *Guide*, mais ils sont cette fois nommés. Cette doctrine, dit Buxtorf : *est sectae Assariae inter Ismaëlitas*. Ce sont gens qui croient que rien de ce qui arrive en ce monde n'arrive par accident, mais que tout y dépend immédiatement de la pure volonté de Dieu. Or, l'une des conséquences les plus curieuses de cette négation de tout événement accidentel, c'est la négation des causes finales ; elles deviennent en effet inutiles à partir du moment où chaque événement se rattache immédiatement à une décision particulière et arbitraire de Dieu. Leur seule réponse à la question : pourquoi les choses se passent comme elles se passent, c'est que Dieu l'a voulu ainsi [4]. Les exemples

---

1. Voir S. Munk, *Guide des égarés*, t. I, p. 537, note 1, et p. 538, note 1.

2. *Dux seu Director...*, I, cap. 68 ; éd. citée, f° 27, v. « Philosophi, sicut scis, vocant Creatorem causam primam. Et isti et loquentes pariter fugiunt istud et vocant eum operatorem : et putant quod multum differt inter causam et operatorem. »

3. *Cont. Gentes*, l. III, cap. 97 : « Sic ergo, cum quareritur... »

4. *Dux seu Director...* III, 18 ; éd. citée, f° 80, v : « Et est opinio illius qui credit quod in universo esse nihil contingit per accidens ullo modo, nec in singularibus, nec in universalibus : sed omnia sunt ex voluntate et intentione et regimine. Palam autem est quod omnis rector cujuscumque rei scit illam. Haec autem est opinio scientium Maurorum. Hanc opinionem sequuntur inconvenientia fortia et ipsi recipiunt ea. Concedunt enim quod dixit Aristoteles quod non est differentia inter casum foliorum, et mortem hominis, et dicunt quod ita est. Sed ventus non flavit casu, immo creator movit ipsum ; nec ventus projecit folia, immo quodlibet folium cecidit judicio Dei, et definitione ipsius, et ipse est qui dejecit ea modo : ... Et secundum hanc opinionem sequitur quod opera Creatoris sint sine fine. Ipsi vero receperunt onus omnium istorum inconvenientium, ut firmaretur in eis ista ratio et opinio, adeo quod si viderimus aliquem natum caecum vel leprosum de quo non convenit dicere quod peccavit ante hoc, nisi poena ista infligeretur ei, dicunt quod ita voluit.

invoqués en faveur de cette thèse dans ce passage sont empruntés à l'ordre moral, les Ach'arites y paraissant préoccupés surtout de justifier d'avance toute conduite de Dieu, quelle qu'elle soit, à l'égard de n'importe quel homme. Et ce sont peut-être les mêmes que nous retrouvons établis sur le terrain de la physique, dans le l. III, ch. 26, où Maïmonide prouve contre eux que les œuvres de Dieu découlent de sa sagesse, et non pas de sa seule volonté [1]. Pour saint Thomas, une étroite parenté unira ces hommes, qui nient l'existence des causes et des effets, à ceux qui se contentent de la pure et simple volonté de Dieu pour rendre compte des phénomènes. La structure de l'œil, par exemple, ne leur semble aucunement avoir été voulue par Dieu afin de rendre possible la vue, puisque Dieu aurait pu nous faire voir autrement ; la véritable raison de la structure de l'œil, ce n'est donc aucune fin déterminée, mais simplement que Dieu l'a voulu ainsi : *ita voluit Deus*. Les termes dans lesquels saint Thomas résume leur doctrine sont presque littéralement empruntés à Maïmonide, qu'il cite expressément à cette occasion. Deux différences méritent toutefois d'être notées.

La première est que saint Thomas simplifie ces exemples dont use Maïmonide ; au lieu de l'organe de la vue, il choisit comme type de suppression des fins interposées entre la volonté de Dieu et de ses effets, le cas beaucoup plus brutal du feu et de la chaleur. Cette simplification, voulue par saint Thomas, s'explique par la deuxième différence que nous devons ici noter. Les théologiens qui nient l'ordre des causes peuvent avoir été les mêmes que nous allons voir nier la réalité des essences et refuser aux êtres créés toute efficace ; en tout cas saint Thomas considèrera leurs doctrines comme se

---

Eodem modo cum videmus justum servientem Creatori qui interficitur diversis generibus poenarum, dicunt quod ita voluit, nec est in hoc injustitia, quoniam secundum ipsos licitum est Creatori punire non peccantem, et dare proemium bonum peccanti. »

1. « Secta vero magistrorum speculationis, qui dicunt quod Creator non facit unum propter aliud, neque sunt in eo causae vel causata, sed etiam opera creatoris sunt secundum voluntatem ipsius, nec est quaerendus finis in eis ; nec est dicendum cur hoc fecit, sed facit quod vult, et quod ista non sequuntur sapientiam ipsius. Ergo secundum sententiam istorum erunt opera Creatoris in ea parte quae dicta est pro nihilo, quoniam qui facit quod est pro nihilo non est ejus intentio ad aliquem finem, nec apponit animam ad illud quod facit. Creator vero secundum sententiam istorum scit quod facit, et habet intentionem in illo, et non propter finem aliquo modo, nec propter aliquam utilitatem. » *Dux seu director...*, III, 26 ; éd. citée, f° 88, r. « Post haec autem considerant inferius in singularibus mundi universaliter donec non concedunt quod pupilla nigra quae est in medio oculi et claritas tunicae quae est supra ipsam sint propter animae visum ut apprehendat quod apprehendit, nec ponit istas causas visionis ullo modo :... sed ita voluit Creator. » *Ibid.*

complétant de la manière la plus évidente et n'hésitera pas à relier les thèses éparses qu'indique Maïmonide par le fil d'une même déduction. Or, jusqu'à plus ample informé, il nous semble que cette systématisation appartienne en propre à saint Thomas Nous n'avons réussi, en effet, à retrouver chez Maïmonide aucune mention expresse de cette solidarité entre la négation des causes finales et celle des causes efficientes. Dans le passage du l. III, ch. 26, où Maïmonide se demande pourquoi les *magistri speculationis* refusent d'admettre aucune cause finale, il répond simplement : c'est en accord avec leur doctrine de la création du monde dans le temps ; car lorsqu'on leur demande pourquoi Dieu a créé le monde en tel moment plutôt qu'en tel autre, ils répondent que c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi[1]. Relation doctrinale qui n'est pas niable, mais à laquelle saint Thomas en substitue une autre peut-être plus profonde : la racine de toute la doctrine, c'est la négation des essences. Pour ces théologiens musulmans, qui ne reconnaissent plus de formes substantielles aux êtres, nulle causalité n'est concevable autre que celle de Dieu ; ce qui n'est rien de défini n'a pas plus de raison de produire un effet qu'un autre, et la fin du *Contra Gentes* (lib. III, cap. 98) rattache fortement la négation de la providence, par ceux qui enseignent un Dieu volonté pure, à leur négation de la forme propre des corps et des actions naturelles qui résultent de ces formes. Cette transition une fois rétablie, saint Thomas emprunte de nouveau à Maïmonide ses renseignements.

Que l'on se reporte, en effet, au l. I, ch. 73, du *Guide*, on y trouvera résumées d'abord les douze thèses que Maïmonide considère comme les fondements sur quoi tout l'édifice élevé par les *Loquentes* se trouve reposer. Or, pour qui vient de lire les passages correspondants de saint Thomas, la concordance entre son texte et deux des plus curieuses parmi ces thèses attire immédiatement l'attention : le temps est composé d'instants ; aucun accident ne dure deux

1. Elle se trouve d'ailleurs marquée par Maïmonide dès le l. I, cap. 72, vers la fin du chapitre, où il affirme que les preuves de la nouveauté du monde par les théologiens musulmans les réduisent à nier qu'aucune chose ait une nature fixe. C'est donc bien là, pour lui, le lien qui rattache l'une à l'autre ces deux doctrines. Cf. : « Omnia vero quae praemisimus de verbis ipsorum necessaria sunt. Et si fuerit destructum unum antecedentium, tota intentio tollitur. » etc. *Dux seu director...*, éd. citée, f° 36, r. — Cf. III, 26, f° 88, v : « Scito quod ipsi receperunt inconvenientia illa adeo quod opera Creatoris apud illos fuerunt posita quasi opera pro nihilo, quia in eis non fuit intentio propter aliquem finem. Effugerunt enim ponere ipsa tracta post sapientiam, ne ratio illa duceret eos ad credendum antiquitatem mundi et propter hoc clauserunt portam istam ». — « Et dicunt quis est finis universi mundi in esse suo ; et coguntur de necessitate dicere illud, quod dicit qui credit novitatem mundi : quod ita voluit, non propter aliam causam. » *Ibid.*, f° 88, r.

instants [1]. Il suffit dès lors de lire l'exposé de Maïmonide lui-même pour voir se reconstituer la doctrine si curieuse des adversaires auxquels s'oppose saint Thomas.

En premier lieu, ces théologiens sont des atomistes Ils enseignent que l'univers entier, et chacun des corps qui le constituent, est composé de parcelles trop petites pour être encore divisibles. Chaque parcelle, prise à part, est dépourvue de quantité, mais elles acquièrent de la quantité en se réunissant, et engendrent ainsi des corps. Ce sont donc, en somme, des disciples très libres d'Épicure, sauf en un point où leur liberté est telle qu'ils s'opposent directement à la pensée du maître : selon Épicure, les atomes subsistent nécessairement et de toute éternité ; or les théologiens musulmans veulent des atomes pour soumettre le monde à Dieu, et non pour l'en rendre indépendant, ce qui explique une modification de la doctrine dont Lucrèce n'eût pas été peu surpris : Dieu crée perpétuellement les atomes à mesure qu'il lui plaît et, sans cette création, aucun d'entre eux ne pourrait subsister [2]. Par où nous atteignons ce deuxième moment de la doctrine : le temps est composé d'instants.

1. « Scito quod antecedentia communia quae fundaverunt loquentes secundum varietatem opinionum istarum, et multitudinem viarum suarum, et quae sunt eis necessaria in astruendo illa quae volunt astruere in quatuor quaestionibus, sunt duodecim, quae narrabo tibi. Postea vero explanabo tibi rationem cujuslibet illorum, quod sequitur ex eo. Primum est firmitas substantiae separatae. Secundum est essentia vacui. Tertium, quod *tempus componitur ex instantibus*. Quartum est, quod substantiae accidunt multa accidentia. Quintum est, quod in substantia singulari conjungantur accidentia quae narrabo nec est sine ipsis. Sextum est, quod *accidens non durat in duobus instantibus*. Septimum est, quod idem est judicium in dispositionibus et earum privationibus, et utraque sunt accidentia, et indigent operatore. Octavum est, quod in universitate rerum, id est in omnibus creatis non est nisi substantia vel accidens, et quod formae naturales sunt accidentia. Nonum est, quod accidens non est subjectum accidentis. Decimum est, quod id quod possibile est esse non probatur ex eo quod convenit de illa essentia illi cogitationi. Undecimum est quod, non differt in remotione infiniti, sive in actu, sive in potentia, vel secundum accidens. Duodecimum est, quod sensus errant, et non est credendum in dicto eorum, nec accipienda sunt ab eis principia demonstrationum. », *Dux seu Director...*, éd. cit., I, cap. 72, f° 32, v. — Dans la traduction de Buxtorf, p. 148 ; dans celle de S. Munk, t. I, p. 375-377.

2. « Dixerunt siquidem quod mundus universaliter, scilicet omne corpus quod est in eo, est compositum ex partibus valde parvis, quae non habent partes prae nimia sui parvitate, et nulla illarum particularum habet quantitatem ullo modo ; et cum una conjuncta fuerit alii, compositum ex eis habebit quantitatem ; et tunc erit corpus ; et si conjungerentur duae de particulis illis, tunc utraque pars esset corpus, et fierent duo corpora secundum quosdam illorum. Omnes autem illae particulae sunt similes sibi invicem, et nulla diversitas est inter illas ; et dixerunt quod nullum corpus potest esse, nisi compositum ex illis particulis similibus positione et loco, et secundum eos generatio est congregatio, et corruptio segregatio ; neque nominant corruptionem et generationem, sed segregationem, et congregationem, motum et quietem. Dixerunt etiam quod illae particulae non communicant in esse,



Comme le note en effet Maïmonide, ces théologiens ont fort bien compris les démonstrations par lesquelles Aristote établit que l'étendue, le temps et le mouvement sont trois réalités correspondantes et justiciables par conséquent de la même interprétation [*Phys.*, VI, 2]. D'où ils ont logiquement conclu que, puisque l'étendue est composée d'atomes, le temps doit être composé d'instants, c'est-à-dire d'atomes de temps [1]. Enfin, la substance qu'est l'atome est toujours et nécessairement douée d'accidents qui en constituent les propriétés ; point important pour comprendre la critique thomiste de la doctrine, car cette thèse, formulée du point de vue aristotélicien, revient à dire que toutes les propriétés des corps s'expliquent par des formes accidentelles, et jamais par des formes substantielles. C'est d'ailleurs ce qu'exprime fort bien le latin de la vieille traduction que saint Thomas eut sous les yeux : *formae naturales sunt accidentia* (f° 34, v.) ; et ce que la Somme contre les Gentils répète : *posuerunt omnes formas esse accidentia* (L. III, c. 65).

Ceci posé, la doctrine critiquée par saint Thomas se déduit d'elle-même. Car s'il n'existe que des atomes, des accidents de ces atomes, et des instants indivisibles, toute action efficace et transitive entre deux corps devient impossible. Ce que nous appelons un *effet* produit dans un corps se réduit, pour l'observateur non prévenu, à l'apparition d'un accident nouveau dans un certain sujet. Or, puisque le temps est composé d'atomes de durée, cet accident qui vient ainsi d'apparaître ne saurait durer lui-même plus d'un instant, et il faudra par conséquent que Dieu le crée de nouveau dès

---

sicut credit Epicurus, et alii qui ponunt atomos, sed creat [Deus] semper substantias istas quando vult. Quod si ita est, possibile dicemus ut deficiant, et adhuc dicam tibi opinionem illorum in privatione substantiae. » *Dux seu Director*..., éd. cit., I, cap. 72, f° 32, v. — Dans la traduction Buxtorf, p. 149 ; dans S. Munk, t. I, p. 377-378.

1. « Tertium antecedens est, quod tempus componitur ex instantibus, et sic erunt tempora multa indivisibilia prae sui parvitate ; et istud antecedens est eis valde necessarium propter primum ; quia ipsi viderunt demonstrationes Aristotelis quibus probavit quod magnitudo, et tempus, et motus localis sunt aequalia in esse, ita quod una est comparatio unius partis ad aliam, et sicut unum dividitur, ita et aliud. Et scimus etiam veritatem, quod si tempus fuerit continuum, et receperit divisionem in infinitum, sequitur necessario ut dividatur pars ejus, indivisibilis secundum ipsos... Simile accidit in tempore, scilicet quod habet partes indivisibiles. Verbi gratia : hora quidem habet LX momenta ; momentum LX secunda ; quodlibet secundum LX tertia ; et sic omnibus modis secundum ipsos pervenitur ad partes multas quae non dividuntur, nec recipiunt divisionem sicut et spatium. » *Dux seu Director*..., éd. cit., I, cap. 72, f° 33, r. — Dans la traduction Buxtorf, p. 149-150 ; dans S. Munk, t. I, p. 379-380.

le oment suivant s'il veut en assurer la durée [1]. Mais, pratiquement, cette affirmation équivaut à soutenir qu'un corps ne possède jamais ses propriétés en vertu de sa nature propre, et même, comme le dit Maïmonide, qu'il n'y a pour lui ni nature des choses, ni loi naturelle, chacun d'eux n'ayant à chacun des moments de sa durée que les propriétés qui lui sont attribuées par Dieu [2]. Doctrine si radicale dans sa négation de toute substance propre des formes naturelles que certains de ces théologiens, ne les croyant pas même capables de disparaître toutes seules, supposaient que Dieu supprimerait le monde en créant en lui l'accident de la fin [3], sottise dont saint Thomas s'est fort amusé : *quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quae omnia patet esse absurda.*

Comment donc, dans de telles conditions, un accident passerait-il d'un sujet dans un autre ? Celui que nous considérons comme cause ne fait lui-même que recevoir à chaque instant ce que nous prétendons qu'il donne ; et si la succession régulière des causes et des effets ramène notre imagination vers l'hypothèse d'une nature, songeons que cette régularité résulte d'une simple coutume établie par Dieu dans les choses. Dès lors, nous retrouvons, non seulement la thèse, mais l'argument même que saint Thomas attribue à ces

1. « Sexta positio. Dixerunt quod accidens non durat plus duo instantia. Hujus autem ratio est, quia putant quod creator creavit substantiam, et creat in ea accidens quodlibet, et ambo creantur pariter ; quia non potest contingere ut creator creet substantiam sine accidente ; hoc ei est impossibile. Veritas autem accidentis et ejus ratio est quod non durat, nec firmatur duobus instantibus ; sed cum creatur accidens istud, praeterit, non remanet ; Deus que statim creat accidens ejusdem speciei, quod etiam praeterit, et postea creat iterum, et sic semper est dum creator vult quod permaneat illud accidens ; quod si creator vellet creare speciem aliam accidentis in eadem substantia, crearet illam ; quod si cessaret a creatione accidentium, contingeret privatio substantiae. » *Dux seu Director...*, éd. cit., I, cap. 72 ; f° 33 v. — Dans la traduction Buxtorf, p. 153 ; dans celle de S. Munk, t. I, p. 388-389.

2. « In singulis instantibus Deus creat accidentia in omni genere rerum ab angelo usque ad caelum et in aliis quae sunt praeter ipsa. Et dicunt quod illa fides est praeelecta, quia creator est operator ; qui vero non credit quod creator ita operatur, secundum eos negat quod creator est operator. » *Dux seu Doctor...*, éd. cit., I, cap. 72 ; f° 34, r.

3. « Sunt autem alii qui dicunt quod cum voluerit (*scil.* Deus) perdere mundum creabit accidens finis, et corrumpetur, et finis ille resistet facturae mundi et praevalebit ei. ». *Dux seu Director...*, éd. citée, I, cap. 72 ; 8° 33, v. — Voir aussi tout le développement de la septième thèse : « Quod idem est judicium in dispositionibus et earum privationibus, et utraque sunt accidentia, et indigent operatore ». D'où cette conclusion que, lorsqu'un homme meurt, c'est que Dieu a créé en lui l'accident de la mort, et que d'ailleurs il le crée à chaque instant ; ce dont Maïmonide ne laisse pas non plus de s'égayer, en songeant qu'on trouve des squelettes vieux de plus de mille ans, et qu'il y a par conséquent plus de mille ans que Dieu recrée en eux la Mort à chaque instant.



musulmans : « Ils admettent donc d'un commun accord que cette étoffe blanche qu'on a descendue dans la cuve d'indigo, et qui a été teinte, ce n'est pas l'indigo qui l'a rendue noire ; car le noir est un accident dans le corps de l'indigo *et ne saurait passer à un autre corps. Il n'y a absolument aucun corps qui exerce une action* ; *le dernier efficient n'est autre que Dieu*, et c'est lui qui a fait naître le noir dans le corps de l'étoffe, quand celle-ci s'est unie à l'indigo, car telle est l'*habitude* qu'il a établie[1]... La plupart d'entre eux (*scil.* des Motecallemin), et notamment les Ach'arites en masse, sont d'avis que, pour le mouvement d'une plume, Dieu a créé quatre accidents qui ne servent point de cause les uns aux autres, et qui ne font que coexister ensemble. Le premier accident, c'est ma volonté de mouvoir ma plume ; le deuxième accident, c'est la faculté que j'ai de la mouvoir ; le troisième accident, c'est le mouvement humain lui-même, je veux dire, le mouvement de la main ; enfin, le quatrième accident, c'est le mouvement de la plume. En effet, ils prétendent que, lorsque l'homme veut quelque chose et qu'ensuite il le fait, du moins à ce qu'il croit, il lui a été créé d'abord la volonté, ensuite la faculté de faire ce qu'il voulait faire, et enfin l'action elle-même ; car il n'agit point au moyen de la faculté créée en lui, laquelle n'a point d'influence sur l'action » [2].

Telle est l'économie générale de cette *stultitia*, que saint Thomas et Maïmonide s'accordent à considérer comme une plaisanterie [3], et qui préfigure, sous forme rudimentaire, une sorte d'occasionalisme à la manière de Malebranche, le même souci de réserver

1. « Secundum hanc positionem, sive antecedens, dixerunt quod pannum tinctum rubrum, secundum quod nos credimus, nos non tingimus, quia creator innovavit ruborem in panno cum adjuncta fuerit tinctura rubea ; et sicut nos credimus, ab illa tinctura tinctus est pannus, ipsi vero dicunt, non est ita : sed creator fecit ut consuetudo currat sicut solet, ut tinctura nigra non innovetur in tincto, exempli causa, donec pannus conjungatur nigro tingenti :... etc. » *Dux seu Director...*, éd. cit., I, cap. 72 ; f° 33, v. — Dans Buxtorf, p. 154 ; dans S. Munk, t. I, p. 391.

2. « Dixerunt etiam secundum hanc positionem quod cum penna movetur, non movet eam homo, sed motus ejus est accidens creatum in ipsa. Similiter motus manus moventis pennam est accidens creatum in manu. Sed creator fecit currere consuetudinem ut adjungatur manus motui pennae ; non quod aliqua praeeminentia sit in manu quantum ad hoc, vel quod sit causa motus pennae, quoniam accidens non transit in aliud. » *Dux seu Director...*, éd. citée, l. I, cap. 72, f° 34, r. — Dans Buxtorf, p. 155 ; dans S. Munk, p. 393.

3. « In hujusmodi autem opinionibus necessarium est in oculis meis, et in oculis cujuslibet intelligentis dicere : *sicut rideletis hominem, rideletis Ipsum* : haec est ratio derisionis vestrae ». *Dux seu Director...*, l. I, cap. 72 ; f° 34, r. — Dans Buxtorf, p. 156, avec une meilleure traduction des derniers mots : « Nam in rei veritate hoc nihil aliud est, quam ludere. » Dans S. Munk, I, 395. — La parole de l'Écriture citée est Job, XIII, 9.

à Dieu toute l'efficace conduisant à la refuser entièrement aux créatures. Il résulte de cette comparaison entre saint Thomas et Maïmonide, que les adversaires critiqués dans les textes du *Contra Gentes* que nous avons cités sont des Motecallemîn et, pour leurs thèses les plus excessives, la secte Ach'arite ; que saint Thomas les a connus par le *Guide des égarés* [1] ; qu'il en a fidèlement, parfois même littéralement reproduit les données, à trois différences près : 1° il en simplifie les exemples, en substituant le cas manifeste du feu qui pourrait refroidir au lieu de chauffer, au cas invoqué par Maïmonide : l'homme n'est pas plus naturellement apte à penser que ne l'est une chauve-souris [2] ; 2° nous n'avons trouvé nulle part explicitement formulée par Maïmonide, la thèse d'après laquelle les atomes pourraient subsister quelque temps sans le concours divin ; elle est suggérée par tout le texte qui ne raisonne que sur les accidents et parle même de certains dissidents qui admettent la permanence de certains accidents, sans d'ailleurs en donner le catalogue [3] ; 3° au lieu de centrer la doctrine ach'arite autour du dessein d'établir la création dans le temps, comme l'avait fait Maïmonide, saint Thomas l'organise tout entière autour de la négation des essences et formes substantielles, d'où résultent ces diverses conséquences que nous l'avons vu condamner : tout dépend de la pure volonté de Dieu, exclusion faite de sa raison *(Cont Gent.*, II, 24) ; c'est la volonté de Dieu qui rend raison à elle seule de tous les effets naturels, exclusion faite de toute nature des corps *(Cont. Gent.*, III, 97) ; c'est l'efficace de Dieu qui produit à elle seule tous les effets naturels, exclusion faite de toute efficace des corps *(Cont. Gent.*, III, 69) ; c'est la conservation du monde par Dieu qui entretient seule la conservation des choses, à l'exclusion de toute substance interposée entre la permanence de Dieu et le flux continuel des accidents *(Cont. Gent.*, III, 65*)*.

Reste à considérer la critique dirigée par saint Thomas contre cette doctrine. Nous avons vu qu'il la maltraite assez sévèrement, mais ce n'est pas pour se dispenser d'argumenter contre elle, car, bien qu'elle soit peu dangereuse en raison de son caractère quasi monstrueux, elle présente au moins cet intérêt de formuler une

1. Ce qui ne signifie point qu'il ne puisse les avoir connus d'autre part ; mais il les a connus par là, puisqu'il renvoie à Maïmonide et à lui seul.

2. Voir le curieux Dialogue entre le Philosophe et le Théologien, dans S. Munk, t. I, p. 407, et note 1.

3. *Ibid.*, I, 389. Buxtorf paraît s'en être amusé : « Verum non habent certam aliquam seriem vel catalogum, ut possint dicere : haec accidentium species manet, ista vero non ».



erreur à l'état pur. Bien peu de philosophes accepteraient d'aller jusque là ; raison de plus pour ruiner sous leurs yeux une thèse qu'ils récusent, mais qui n'est peut-être cependant que le point d'aboutissement logique de leur doctrine. Des nombreux arguments que la *Somme contre les Gentils* dirige contre cette erreur, on peut dégager les directions doctrinales suivantes.

D'abord, une philosophie qui refuse toute action propre aux causes secondes, surtout corporelles, pour réserver à Dieu seul toute l'efficace, entre en contradiction avec le témoignage manifeste des sens. En effet, Dieu est immuable, ce que tout le monde accorde ; ce n'est donc pas dans son être que peut se trouver l'origine de la diversité que nous constatons dans les opérations des choses. Or, si nous supposons qu'il n'y ait pas de natures ou de formes différentes, interposées entre l'opération immuable par laquelle Dieu agit dans les choses et les effets produits par elles, on ne voit aucune raison pour que l'action de Dieu produise des effets différents. *Hoc autem ad sensum apparet falsum.* Les sens ne sont pas toujours des témoins irrécusables, mais on ne peut cependant argumenter contre leur expérience la plus manifeste : il y a des natures différentes, et chaque nature définie engendre des effets définis. Le feu chauffe toujours et ne refroidit jamais ; un homme n'engendre jamais autre chose qu'un homme ; en présence d'une telle diversité dans les effets d'une cause parfaitement une et simple, il est donc impossible de nier l'existence d'une pluralité de causes interposées [1].

Ensuite, saint Thomas s'efforce de satisfaire, en ce qu'il a de légitime, au sentiment de respect pour la grandeur divine dont s'inspire la thèse qu'il veut critiquer. Ce serait peu, en effet, de montrer qu'une telle doctrine est fausse ; il faut surtout montrer à ses partisans qu'elle va exactement à l'encontre de leurs intentions. Car ce qui atteste la grandeur de l'ouvrier, c'est la perfection de son œuvre ; or créer des êtres incapables d'agir, sans pouvoir pour se transmettre les uns aux autres quelque chose de l'efficace divine, privées de l'activité propre qui en fait des natures distinctes et rend possible un ordre universel, est-ce vraiment faire preuve d'autant de perfection que créer un monde de natures actives, distinctes et ordonnées ? [2] Soustraire aux créatures leurs opérations propres

1. *Cont. Gentes*, III, 69 ; à *Ad praemissas*. Le témoignage des sens, qui atteste la réalité d'une pluralité de natures diverses et efficaces est aussi l'argument décisif pour Maïmonide. — Les deux arguments qui suivent sont des arguments de convenance inspirés du même esprit.

2. *Cont. Gentes*, III, 69 ; à *Amplius, perfectio...* ; *Item, sicut est..*; *Adhuc, subtrahere ordinem.*

c'est, en diminuant leur dignité, soustraire quelque chose de la gloire de Dieu.

En outre, nier que les corps soient capables d'agir, c'est ruiner la possibilité de toute science ; car nous ne connaissons les causes que par leurs effets ; si donc nous supposons que les corps ne soient doués d'aucune efficacité pour produire leurs effets, nous n'aurons aucun recours pour connaître leurs natures propres, ce qui revient à dire que la science se trouvera rendue impossible[1]. Et l'on notera enfin ce qu'a de ridicule l'objection des Ach'arites, qu'un corps ne peut pas agir parce qu'un accident ne passe pas d'un sujet dans un autre sujet. L'action qu'un corps exerce ne consiste pas, en effet, à faire passer l'accident même qu'il possède dans le corps sur lequel il agit, pas plus qu'à se dépouiller de sa forme propre pour la lui conférer. Agir c'est, étant en acte, ramener à l'acte ce qui est en puissance à l'égard de ce même acte. Lors donc qu'un corps en échauffe un autre, ce n'est pas que la chaleur qui se trouve dans le corps chaud puisse passer, numériquement identique, dans le corps chauffé ; mais c'est que, en vertu de la chaleur contenue dans le corps chauffant, une autre chaleur, numériquement distincte, et qui se trouvait en puissance dans le corps chauffé, vient à s'y développer [2]. L'efficace d'une action transitive peut donc être réelle sans que les corps soient nécessairement capables d'échanger entre eux leurs accidents.

Mais en vérité, ce n'est pas la thèse en toute sa pureté qui requiert un effort approprié de critique, ce sont bien plutôt ses formes les moins aisément reconnaissables, précisément en ce qu'elles en sont des formes atténuées, et tel est notamment le cas de la doctrine enseignée par Gebirol, que saint Thomas entreprend immédiatement d'examiner.

II. — LA CRITIQUE THOMISTE D'IBN GEBIROL

Lorsqu'on analyse de près le texte précédent du *Contra Gentes*, pour en extraire ce qui porte directement contre des Ach'arites, on

---

1. *Cont Gentes*, III, 69 ; à *Amplius si effectus*.

2. « Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum ; sed quia, virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia, Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum. sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. » *Cont. Gentes*, III, 69.



ne peut manquer d'être frappé de ce fait, que leur doctrine y est exposée et critiquée en liaison avec d'autres doctrines, celles d'Ibn Gebirol et d'Avicenne notamment. Tout se passe comme si, à côté de ceux qui soustraient radicalement aux choses leurs opérations propres, saint Thomas en visait d'autres, qui, sans leur refuser toute activité, ne leur attribuaient cependant pas l'efficace totale à laquelle elles ont droit. C'est donc de ce point de vue qu'il convient d'envisager avec lui cette critique, et lui-même suggère l'ordre selon lequel on aura profit à les examiner. Saint Thomas les discute selon l'ordre de leur radicalisme décroissant ; entendons par là, qu'après avoir exposé la doctrine qui refuse aux choses toute efficace, il exposera celle qui s'en approche le plus, c'est-à-dire la doctrine de Gebirol ; puis une doctrine moins radicale encore, mais inspirée du même esprit, celle d'Avicenne, par laquelle il se trouvera conduit à certains de ses contemporains.

Ibn Gebirol, comme l'on sait, n'est autre que l'Avicebron de saint Thomas et des autres philosophes scolastiques [1], dont le *Fons vitae* fut fréquemment cité par eux, soit comme une autorité doctrinale, soit au contraire pour être critiqué [2]. Ici, c'est comme auteur d'une opinion qui s'accorde partiellement avec celle des Ach'arites que saint Thomas allègue certaines de ses thèses ; plus tard, dans la *Somme Théologique*, il usera de moins de ménagements encore et parlera de lui comme s'il s'agissait de l'un des théologiens musulmans qui refusent complètement aux corps toute efficace [3] ; nous

1. Avicebron, ou Avencebrol, transcriptions du nom de Salomon ibn Gebirol ; philosophe juif que les scolastiques ont généralement pris pour un arabe, parfois même pour un chrétien ; né vers 1020, mort entre 1058 et 1070. L'identité de l'Avicebron, auteur du *Fons vitae*, dont parlent les scolastiques, avec le poète juif Ibn Gebirol, a été démontrée pour la première fois par S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859 ; pp. 151-306 ; il a donc fallu plus de six siècles pour que la véritable personnalité de l'auteur du *Fons vitae*, et l'origine juive de l'œuvre fussent enfin connues. — Cf. Isaac Husik, *A history of mediaeval jewish philosophy*, New-York, 1918, p. 65.

2. Le texte de la traduction latine que connurent les philosophes du moyen âge a été édité par Cl. Baeumker, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, dans *Beiträge z. G sch. d. Philos. d. Mittelalt.rs* : I, 2-4 ; Münster, 1895. Nous citerons Gebirol d'après cette édition.

3. Pour le texte du *Contra Gentes*, qui considère l'opinion de Gebirol comme moins radicale que celle des Acharites, voir *op. cit.*, III, 69 : « Huic autem positioni (*scil.* « quod nulla creatura habet aliquam actionem ») *partim* etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit » ; suivent les opinions d'Avicenne et de Gebirol. Dans la *Summa Theologica*, au contraire, saint Thomas raméne la thèse de Gebirol à celle des Ach'arites : « Fuerunt enim aliqui, qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt ; et haec est opinio Avicebron, in libro fontis vitae... » I, 115, 1. Concl.

continuons donc à suivre l'idée directrice dont la critique de l'atomisme arabe s'inspirait.

En vérité, ce n'est point hasard si la discussion des thèses du *Fons vitae* se relie à celles des Ach'arites, car malgré les différences évidentes et très considérables qui séparent les deux doctrines, elles procèdent l'une et l'autre d'un même esprit. Pour Ibn Gebirol, lui aussi, l'objet de la philosophie est de situer une volonté à l'origine des choses et de construire un univers entièrement perméable à l'efficace dont il découle. Rien n'est plus caractéristique de sa pensée que l'insistance avec laquelle il rappelle cette thèse fondamentale et que l'énergie avec laquelle il la formule. C'est là, pour lui, un grand secret et une vérité profonde, que tout ce qui existe est sous la domination de la volonté, et que tout dépend d'elle. Les choses ne sont en effet ce qu'elles sont que parce que certaines formes, qui les définissent, se trouvent avoir été imprimées dans la matière qui les supporte. Donc le pourquoi de l'existence des choses ne se trouve pas dans la nature des choses, mais dans la science de la volonté qui leur a donné l'être : *hoc enim continetur in scientia de voluntate*. Chercher pourquoi ce sont précisément les choses actuellement existantes qui existent, c'est chercher la raison d'être des genres, des espèces et des individus ; mais comme c'est la volonté qui meut toute forme subsistant dans la matière et qui l'amène jusqu'à ce terme ultime de la matière où elle subsiste ; comme c'est encore la volonté qui pénètre tout, qui contient tout, et que la forme suit la volonté en lui obéissant, il faut nécessairement que l'impression des formes génériques, spécifiques et individuelles au sein de la matière se soit faite en vertu de ce que la volonté l'a voulu[1]. Cette vision d'un univers né d'une volonté, dominé par elle et pour ainsi dire suspendu à elle, c'est bien celle que toute la doctrine de

---

La raison de cette assertion, qui représente la dernière position de saint Thomas sur la question, est que Platon concédait au moins des principes d'action accidentels à la matière (le *grand*, et le *petit*), au lieu que Gebirol explique la présence des formes, tant substantielles qu'accidentelles, par l'action de la force spirituelle qui traverse l'univers. Pour la thèse de Platon, à qui saint Thomas rattache Avicenne, voir plus loin.

1. « Quisquis enim quaerit scire quare sunt ea quae sunt, quaerit causam per quam exiit unumquodque generum, specierum, individuorum de potentia ad effectum, et finem in quo subsistit unumquodque illorum. Et quia voluntas est movens omnem formam subsistentem in materia et est adducens eam usque ad ultimum finem materiae, et voluntas est penetrans totum et continens totum, et forma est sequens et oboediens illi : necesse fuit ex hoc ut sigillatio divisionum formae, id est differentiarum constituentium species et dividentium eas, et descriptio earum in materia esset secundum hoc quod est in voluntate de hoc. » *Fons vitae*, II, 13, p. 46, 2-12. Cf. *ibid.*, p. 45, 19-23 ; p. 46, 13-22.



Gebirol nous suggère : *omnia quaecumque sunt, coarctata sunt sub voluntate, et omnia pendent ex ea.*

Mais il est clair, par là même, qu'il n'y a pas plus d'efficace propre des corps dans un univers de ce genre que dans le monde d'atomes imaginé par les Ach'arites, encore que leur impuissance s'explique par d'autres raisons. Dans cet univers que la volonté divine contient et pénètre totalement, tout ce qui se fait ne peut se faire qu'en vertu de l'action première qui meut tout et pénètre tout. Le spectacle d'une activité universelle, que nous donne le monde des êtres, n'est donc pas trompeur, mais à condition cependant que nous sachions l'interpréter : toute cette activité ne représente rien de plus que la diffusion à travers le monde de l'efficace unique et première de Dieu. Que l'on supprime par la pensée cette énergie spirituelle, voilà les choses inertes et privées de mouvement. Sur quoi l'on observera deux choses. D'abord que saint Thomas résume la pensée de Gebirol avec une fidélité littérale, lorsqu'il déclare : « Propter has igitur rationes ponit Avicebron quod nullum corpus est activum, sed quod *virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora; agit actiones quae per corpora fieri videntur.* » ; la formule de Gebirol lui-même était en effet la suivante : *nisi esset vis spiritualis agens, penetrabilis per haec corpora, nec moverentur, nec agerent* [1]. Ensuite, que la doctrine de Gebirol sur le manque d'efficace des créatures ne fait bien qu'un, dans sa pensée, avec celle de l'omniprésence de Dieu dans les choses, ce qui explique l'ordre même des chapitres dans cette partie de la *Somme contre les Gentils* : car saint Thomas y établit d'abord que Dieu est présent dans chaque être ainsi que dans chacune de ses opérations, thèse qui lui est commune avec Gebirol, après quoi il ajoute : « Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt... » [2]. L'erreur qu'il vise consiste donc bien en ce que Gebirol et ses pareils ne réussissent pas à comprendre simultanément que Dieu soit présent à toute opération de toute créature et que chaque chose

1. Pour la formule de saint Thomas, voir *Cont. Gentes*, III, 69. Pour celle de Gebirol, voir *Fons vitae*, II, 10 ; p. 42, 1-2.

2. *Cont. Gentes*, III, 69, *init.* — Pour Gebirol : « Et ideo substantiae simplices, et omnino omnes substantiae agentes quicquid faciunt, faciunt secundum actionem primam quae totum movet et penetrat totum. Et secundum hunc modum sciemus diffusionem virtutis primae in omnibus quae sunt, quia vires substantiarum simplicium et omnino vires omnium eorum quae sunt, infusae sunt et penetrantes per totum : quanto magis virtus factoris primi, excelsum nomen ejus. Et ideo dictum est quod factor primus est in omnibus quae sunt et nihil sine eo esse potest. » *Fons vitae*, III, 16 ; p. 113-114. — Cf. *ibid.*, III, 16; p. 112, 19-22. Et aussi III,15 ; p. 111 15-20.

demeure cependant la cause efficace de son opération. Entre les arguments invoqués par Gebirol en faveur de sa thèse saint Thomas choisit ceux qu'il considère comme les plus caractéristiques afin de les discuter.

La preuve de l'importance qu'il attachait à cette doctrine est qu'après avoir discuté certaines preuves de Gebirol dans le *Contra Gentes*, saint Thomas les reprendra de nouveau en rédigeant la *Somme Théologique* ; or, dans l'une ou l'autre rédaction, la fidélité de saint Thomas au texte original est parfois d'une telle littéralité qu'on ne peut guère douter qu'il ait eu, en le résumant, le texte même de la traduction latine sous les yeux.

Le premier des arguments de Gebirol que retienne le *Contra Gentes* est en effet celui de tous qui se tient le plus près du centre de la doctrine développée par le *Fons vitae* La substance matérielle s'y définit comme essentiellement passive : *ipsa est patiens* ;... *haec substantia non est agens sed patiens* ; et l'on ne voit pas en effet quelle autre distinction aurait pu séparer la matière de l'esprit dans une philosophie où l'esprit se définit comme l'activité universelle même. Dès lors, les observations les plus sommaires suffiront à vérifier la doctrine pourvu qu'elles mettent en évidence le retard et la passivité que toute matière oppose aux principes de mouvement : un air épaissi par des vapeurs devient opaque et s'oppose au passage de la lumière ; or la lumière s'apparente au principe spirituel et actif [1], donc la matière qui s'oppose à son mouvement de transmission s'apparente à l'élément corporel et passif. Gebirol formule d'ailleurs la loi générale dont relèvent tous les cas de ce genre, en termes qui ne laissent subsister aucune ambiguité : un corps est d'autant moins mobile et actif que sa quantité devient plus grande, aucune substance corporelle n'est donc douée, en tant que telle, d'activité [2]. Argument qui repose, selon saint Thomas,

1. Ce point a été bien étudié par Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 384-387.

2. L'argument de Gebirol est bien résumé *Contra Gentes*, III, 69, *Quidam* vero, *ad hoc*... Il l'est plus complètement encore dans la *Somme Théologique* : « Omnis substantia corporalis concluditur quantitate ; sed *quantitas impedit substantiam a motu*, et actione ; *quia comprehendit eam, et mergitur in ea* : sicut impeditur *aer nubilosus* a perceptione luminis : et *hujus signum* est, quod *quanto magis accreverit quantitas corporis*, tanto est *ponderosius*, et *gravius* ad hoc quod moveatur ; ergo nulla substantia corporalis est activa ». *Sum. theol.*, I, 115, 1, 3^{m}. Pour faciliter la comparaison entre les deux textes, nous soulignons au moins une fois, à titre d'exemple, les termes principaux qui leur sont littéralement communs.

Texte de Gebirol : « Et etiam, quia qualitas quae circumdat hanc substantiam (*scil.* corporalem) est causa vetans eam ne agat. — Quomodo est hoc ? — Quia *quantitas retinet eam a motu* et vetat eam a progressu, *quia comprehendit eam et mergitur in ea*. Ac per hoc est similis flammae ignis quae est obscura propter humidi-



sur de multiples confusions, mais principalement sur l'ignorance de ce qu'est véritablement une substance corporelle et des conditions requises pour que sa forme puisse agir. Gebirol raisonne en effet comme si les actions exercées dans les corps provenaient de formes pures ; en d'autres termes, de ce que la forme est véritablement le principe actif des êtres, il conclut à tort que la forme y agit à l'état pur. Mais c'est là qu'est l'erreur. Si la forme du feu existait à part, sous forme d'idée platonicienne, comme elle serait le feu en général, elle ne pourrait produire que du feu en général ; et comme elle serait forme pure, activité pure, il est bien vrai qu'en s'unissant à de la matière, ce feu en général ne pourrait que perdre de son actualité, donc — chaque chose agissant selon qu'elle est en acte — de son activité. Seulement cette forme universelle du feu n'est qu'une chimère, et ce qui existe réellement c'est tel feu particulier qui engendre comme effet tel autre feu particulier. Et il en est toujours ainsi, de quelque forme d'ailleurs qu'il s'agisse. Or, si l'on raisonne sur ces formes unies à de la matière telles qu'elles nous sont effectivement données, il est faux de dire que la matière à laquelle elles sont unies diminue leur activité et c'est même exactement le contraire qui est le vrai. Pour un degré de chaleur également intense, plus un corps est grand, plus il chauffe ; pour une tendance à tomber également intense, plus un corps grave est grand, plus il tombe vite. Et la contre-épreuve ne fait d'ailleurs que vérifier cette thèse, car si l'on imprime à un corps grave un mouvement violent en le lançant de bas en haut, plus il sera grand, plus sa résistance au mouvement sera grande ; or ce qui contrarie le mouvement violent d'un corps ne peut que favoriser son mouvement naturel ; la quantité d'un corps, toutes choses égales d'ailleurs, accroît donc sa faculté d'agir plutôt qu'elle ne la diminue [1] et par conséquent

tatem commixtam illi et aufert ei levitatem motus, et sicut *aer nubilus* qui prohibetur penetrari lumine... *Signum hujus* rei invenies in re manifesta, quia omne corpus, *quanto magis accreverit ejus quantitas*, erit *gravius* et *ponderosius*. » *Fons vitae*, II, 10 ; éd. Cl. Baeumker, p. 40, 26-41, 25. — On observera la précision avec laquelle saint Thomas dissocie, pour les considérer à part, les divers arguments entremêlés par Gebirol dans son exposé. Ainsi l'argument cité plus loin : « Addunt etiam... » *Cont. Gentes*, III, 69 : ou *S m. Theol.*, I, 115, 1, 4^{m}, se trouve inclus entre les deux fragments du texte de Gebirol que nous venons de citer. Saint Thomas a eu raison de l'en extraire, car c'est un argument différent.

1. Voir *Sum. Theol.*, I, 115, 1, Concl., et ad 3^{m}. *Cont. Gentes*, III, 69, à : *Non est autem verum*. Nous rappelons, à ce propos, que la chaleur et la pesanteur sont interprétées ici en intensité qualitative, et que le mouvement violent est celui qui se fait contre la nature. — Ce qui est réponse à l'objection dans le *Cont. Gentes* passe au corps de l'article dans la *Summa Theologica*, ce qui conduit saint Thomas à y alléguer d'autres arguments pour répondre à l'objection.

l'argument de Gebirol se retourne contre la thèse qu'il prétend démontrer.

Le deuxième argument du *Fons vitae* que rapporte la *Somme contre les Gentils* est plus brièvement résumé, mais de manière non moins fidèle. Tout patient est soumis à un agent, et tout agent, sauf la première Cause, requiert un sujet inférieur qui soit soumis à son action. Or il n'existe pas de substance inférieure à la substance corporelle et sur laquelle elle puisse agir ; donc aucun corps n'est doué d'activité [1]. Argument non moins sommaire que le précédent, et qui commet sur la matière l'erreur que l'autre commettait sur la forme. Gebirol raisonne en effet sur les corps matériels comme si chacun d'eux n'était que matière pure ; mais alors chacun d'eux serait matière première, c'est-à-dire une simple abstraction qui ne se rencontre pas plus dans la nature que la forme du feu dont parlent les platoniciens. Raisonnons donc, cette fois encore, sur la substance réelle, qui est composée de matière et de forme, et nous verrons de nouveau l'argument de Gebirol se retourner contre lui. En effet, il est bien vrai que la substance corporelle se trouve placée au plus bas degré de l'ordre universel, mais il n'en résulte pas que le corps soit dépourvu de toute activité, car il y a un ordre et une hiérarchie entre les corps eux-mêmes, et le moindre de tous demeure capable d'agir. Pour le comprendre, il suffit de se souvenir qu'un corps est toujours composé de matière et de forme, passif par sa matière, mais actif par sa forme. Un corps peut donc toujours agir par sa forme sur la matière d'un autre corps et inversement [2]. Il suffit donc de renoncer à la chimère d'un corps sans forme pour voir s'évanouir cet univers d'absolue passivité.

Le troisième argument de Gebirol que rapporte le *Contra Gentes* est encore plus direct et plus simple : de tous les êtres, c'est la substance corporelle qui se trouve la plus éloignée de la première cause

1. Résumé de la doctrine par saint Thomas : « Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subjectum agenti, et *omne agens, praeter primum quod causat, requirit subjectum* inferius se ; *nulla autem substantia est inferior corporali* : unde videtur quod nullum corpus sit activum. » *Cont. Gentes*, III, 69. Cf. *Sum. Theol.*, I, 115, 1, 2° obj. — Texte de Gebirol : « Quid signum est quod haec substantia (scil. corporalis) est patiens et non agens ? — *Omnis auctor, excepto primo auctore*, in suo opere *indiget subjecto* quod sit susceptibile suae actionis. *Infra vero hanc substantiam non est substantia* quae sit receptibilis suae actionis, quia haec substantia est ultimum esse et ejus finis infimus, et est quasi centrum ad ceteras substantias intelligibiles. » Avencebrolis, *Fons vitae*, II, 9 ; p. 40. La dernière ligne s'applique correctement à la substance corporelle qui, dans le système de Gebirol, est intelligible en tant que substance et non sensible : « est intelligibilis et non sensibilis », dit expressément Gebirol, *ibid.*, p. 40, l. 12-13.

2. *Cont. Gentes*, III, 69, à *Non oportet etiam*. Cf. *Sum. theol.*, I, 115, ad 2m.



active qui est Dieu ; il ne semble donc pas que l'efficace de la première cause parvienne jusqu'à la substance corporelle, mais de même que Dieu est action pure, de même la substance corporelle, qui est au plus bas de l'échelle des êtres, est pure passivité[1]. Objection qui découle de la même origine que l'argument précédent, mais que saint Thomas, pour lui donner une forme plus précise, force quelque peu en la résumant. Gebirol dit en effet simplement que la matière est trop loin de la cause première, étant le plus infime des êtres, pour participer encore à son efficace ; saint Thomas voit l'argument tel que lui-même l'aurait formulé : les corps sont, non seulement très loin de Dieu, mais à l'extrémité absolument opposée de l'échelle des êtres, or Dieu est acte pur, donc les corps sont pure passivité. Et alors, raisonnant sur cette nouvelle formule, saint Thomas observe de nouveau que ce qui est à l'extrémité opposée de l'acte pur, ce ne sont pas les corps, mais bien la matière première. C'est elle, cette pure abstraction, qui subit tout et ne fait rien, par définition. Mais les corps, si éloignés de Dieu soient-ils, n'en sont cependant pas aussi éloignés que possible, puisqu'ils sont composés de matière et de forme et que, de par leur forme, ils participent à la ressemblance divine. C'est cette forme qui est précisément en eux le principe de leur activité, de même que ce qu'ils ont de matière est en eux le principe de leur passivité [2]. Là encore Gebirol a confondu les substances matérielles avec la définition de la matière, il a donc raisonné sur une pure abstraction.

Ces arguments de Gebirol sont passés tels quels de la *Somme contre les Gentils* à la *Somme Théologique*, mais, dans ce dernier ouvrage, nous les trouvons encadrés entre deux objections empruntées à saint Augustin, comme s'il avait dit, ou du moins pu sembler dire, quelque chose d'analogue à ce que devait enseigner Gebirol. Ce rapprochement, que nous trouvons ici effectué pour la première

---

1. Résumé de la doctrine par saint Thomas : « Addunt etiam ad hoc quod *corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente*, unde *non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem*, sed sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum. » *Contra Gentes*, I, 69. Cf. *Sum. theol.*, I, 115, 1, 4ª obj. — Texte de Gebirol : « Non solum autem quantitas prohibet eam (*scil.* substantiam corporalem) ab agendo, sed etiam essentia ejus prohibita est a motu eo quod *longe remota est ab origine et radice motus* ; et quia *non defluxit ad eam de virtute agentis et moventis omnia*, unde ipsa fieret movens et agens, accidit ei per hoc ut esset quieta, non movens, et cum movetur in se, id est patitur. » *Fons vitae*, II, 10 ; p. 42.

2. *Cont. Gent.*, III, 69, à *Non est etiam verum*. — Cf. *Sum. Theol.*, I, 115, 1, ad 4ᵐ.

fois, serait déjà suggestif par lui-même ; mais il le devient davantage encore lorsqu'on examine de près la teneur exacte de ces deux objections. La première, qui renvoie au *De civitate Dei*, pourrait en réalité tout aussi bien renvoyer au *Fons vitae*, dont elle rappelle même de plus près encore la rédaction, à tel point que l'on en vient à se demander si ce n'est pas une quatrième objection de Gebirol que saint Thomas reproduit, mais en la couvrant cette fois de l'autorité d'Augustin [1]. Quant à la deuxième, qui renvoie au *De trinitate*, elle rappelle à s'y méprendre l'argument typique des Ach'arites critiqué dans la *Somme contre les Gentils* : un corps n'agit jamais sur un autre parce qu'un accident ne peut jamais passer de son sujet dans un autre [2] ; rapprochement d'autant plus inévitable que

1. Résumé de la doctrine par saint Thomas : « Videtur quod nullum corpus sit activum ; dicit enim Augustinus (De Civit. Dei, V, 9, 4) quod in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora ; aliquid agens, et non actum, sicut Deus ; aliquid agens, et actum, sicut substantiae spirituales. » *Sum. theol.*, I, 115, 1, 1[m]. Au corps de l'article, saint Thomas rapporte cette objection à Gebirol, en même temps que toutes les autres déjà touchées. (« et haec est opinio Avicebron in libro fontis vitae, ubi per rationes, quae tactae sunt, probare nititur,... »).

— Texte de Gebirol : « Patet mihi, quod haec substantia *(scil.* corporalis) non est agens sed patiens, duobus modis quos dixisti. Est adhuc tertius modus quo tu hoc idem manifestes ? — Si dispositio eorum quae sunt ordinata est ex opposito, et primum rerum est factor non factum, movens non motum : erit ex ejus opposito ultimum rerum actum non agens, motum non movens. — Et omnino hoc etiam modo invenitur scientia quod haec substantia non est agens, quia haec substantia aut est agens tantum, aut patiens tantum, aut agens et patiens simul, aut non agens nec patiens. Sed cum contuleris ei quamlibet trium divisionum et videris quid sequitur ad illas, invenies eas inconvenientes ; et remanebit tibi quarta divisio, scilicet quod haec substantia est patiens et non agens. » *Fons vitae*, II, 10 ; p. 42.

Le texte de saint Augustin auquel renvoie saint Thomas est le suivant : « Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt ; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. » *De civ. Dei*, V, 9, 4 ; *Patr. Lat.*, t. 41, col. 151.

2. « Si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem : sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens : accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus ; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit 9 *de Trinit.* ; ergo nullum corpus est activum. » *Sum. Theol.*, I, 115, 1, 5[a] obj. — Pour la doctrine Ach'arite qui dénie aux corps d'autres formes que les accidents, voir plus haut p. 16 ; pour la thèse Ach'arite qui nie qu'un accident puisse passer d'un sujet à un autre, voir p. 19, note 2.

Le texte de saint Augustin auquel renvoie ici saint Thomas est le suivant : « Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi ut sentiantur et denumerentur substantialiter *(scil.* mens ipsa, amor ejus, notitia ejus), vel, ut ita dicam, essentialiter ; non tanquam in subjecto, ut color.

la *Somme* ne fait nulle mention expresse des théologiens arabes, et que par conséquent l'argument augustinien semble venir ici remplir tout naturellement ce vide laissé par le départ du leur. Ce double rapprochement de textes suggère donc une hypothèse, qu'il convient de retenir pour voir si d'autres faits analogues ne viendraient pas ensuite la confirmer : saint Thomas rapproche intentionnellement de doctrines qu'il réfute des textes de saint Augustin qui paraissent les couvrir de leur autorité. Or, dans les deux cas, sa manière de procéder à l'égard de ces textes est instructive : il commence par dégager Augustin en l'interprétant selon son propre sens, s'il le peut, puis il réfute l'erreur que contiendrait son texte au cas où l'on prétendrait l'interpréter autrement. Pour la première objection, il marque d'abord qu'Augustin parle de la nature corporelle en général, qui n'a point d'autre nature inférieure sur laquelle agir, mais ne nie point qu'un corps particulier puisse agir sur un autre ; si l'on voulait lui faire soutenir cette dernière thèse (qu'il n'a véritablement point soutenue), on le ferait confondre corps avec matière première. Quant à la cinquième objection, saint Thomas n'en dégage même pas saint Augustin, mais réaffirme simplement, comme il l'avait fait contre les Acharites dans le *Contra gentes*, que les corps possèdent des formes substantielles et que l'action qu'un accident exerce ne consiste pas à passer d'un sujet dans un autre sujet [1].

En dégageant de ces réfutations de Gebirol, ou de tous ceux qui pourraient se compromettre avec lui, l'esprit qui les anime on aboutit à cette conclusion que la racine de son erreur est de ne pas avoir connu la nature vraie de la substance corporelle. Au lieu de raisonner sur le composé substantiel de forme et de matière qui est le véritable corps, il raisonne toujours soit sur des idées pures, qui sont alors purement actives, soit sur une matière pure, qui devient alors purement passive et dépourvue de toute efficace. Mais qu'est-ce qu'une telle doctrine sinon la doctrine même de Platon, et pis encore. Car Platon admettait du moins dans la matière un certain nombre de principes accidentels qui lui appartenaient en propre, comme la dyade du grand et du petit,

aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura hujus corporis potest esse et alterius corporis. » *De Trinitate* ; IX, 4, 5 ; *Patr. Lat.*, t. 42, c. 963. Ce texte, qui ne s'adapte que péniblement au sens propre de l'argument peut être un souvenir de Pierre Lombard, *I Sent.*, dist. 3, cap. 2 (éd. Quaracchi, p. 35, n° 43).

1. *Sum. theol.*, I, 115, 1, ad 1m et ad 5m. Pour cette dernière critique des Ach'arites, voir plus haut, p. 21.



ou celle du rare et du dense [1], au lieu de laisser comme Gebirol une sorte de matière première totalement nue à la merci des idées. La doctrine du *Fons vitae*, en fondant le refus de toute efficace propre des créatures sur la méconnaissance de leur nature substantielle, nous apparaît donc en fin de compte comme une sorte de platonisme exaspéré. Mais d'autres platoniciens se sont montrés plus modérés, et par là même plus fidèles à la pensée du maître, en interposant de nouveau des dispositions accidentelles propres aux corps, entre la matière première et les idées. Telle est du moins la solution du problème à laquelle nous allons voir s'arrêter Avicenne et sur laquelle s'exercera la critique de saint Thomas.

III. — L'AVICENNISME

1. — La critique thomiste d'Avicenne.

La doctrine d'Avicenne présentait, aux yeux de saint Thomas, l'intérêt de montrer avec une exceptionnelle clarté le lien qui relie la cosmologie à la théorie de la connaissance [2]. C'est donc, avec

1. « Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. » *Contra Gentes*, III, 69. — « Et videtur haec opinio (*scil.* Avicebron) derivata esse ab opinione Platonis ; nam Plato posuit, omnes formas, quae sunt in materia corporali, esse participatas, et determinatas, et contractas ad hanc materiam ; formas vero separatas esse absolutas, et quasi universales ; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum, quae sunt in materia ;... sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis ; nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas ; accidentia vero reducebat ad principia materialia ; quae sunt magnum, et parvum ; quae ponebat esse prima contraria ; sicut alii rarum et densum ;... » *Sum. theol.*, I, 115, 1, Concl.

Il est clair que saint Thomas interprète ici Platon à travers Aristote : « Et sic quodammodo concordabant (*scil.* Physici) cum Platone, qui ponebat *magnum* et *parvum* principia, quae etiam pertinent ad excellentiam et defectum. Sed in hoc differebant a Platone, quia Plato posuit magnum et parvum ex parte materiae, quia ponebat unum principium formale, quod est quaedam idea participata a diversis secundum diversitatem materiae : antiqui vero naturales ponebant contrarietatem ex parte formae, quia ponebant primum principium unam materiam, ex qua multa constituuntur secundum diversas formas. » *In Physic.*, lib. I, cap. 4, leç. 8, art. 3. — Cf. cap. 6, leç. 11, art. 13. — *In Metaph.*, lib. I, leç. 17 ; n. 260 (éd. Cathala, p. 90) — Voir sur cette doctrine L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 ; Table alphabétique, à *Dense et rare*, p. 672 ; *Grand et petit*, p. 675. — *Étude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, p. 30-31.

2. Saint Thomas ne peut guère avoir lu Avicenne que dans la traduction de Gondisalvi. Nous citerons cette traduction d'après l'édition suivante : *Avicenne peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata.* Logica. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis, Philo-



Avicenne lui-même, du Dieu un et nécessaire qu'il convient de partir. Incorporel, indivisible, cet être premier ne saurait avoir de cause, ni efficiente, ni matérielle, ni formelle, ni finale, sous peine de déchoir de sa nécessité. Or, un être qui n'a pas de cause finale ne peut produire des êtres différents de lui par une intention analogue à celles qui guident nos actes, sans quoi cet être agirait en vue d'autre chose que de soi et tomberait sous la détermination de la cause finale ; qui plus est, il agirait en vue de quelque chose d'inférieur à soi, ce qui est absurde ; et enfin, l'être premier deviendrait par là même un être multiple, puisqu'on devrait dès lors distinguer en lui la bonté de la chose qui la lui rendrait désirable, la connaissance qu'il aurait de cette bonté, plus l'intention qu'il aurait de l'acquérir, toutes conséquences inadmissibles. La seule manière de concevoir la production du monde par un Dieu ainsi nécessaire et simple est donc de se le représenter comme une intelligence pure, qui se connaît elle-même ainsi que tout ce qui peut résulter d'elle et qui, par amour de sa propre gloire, ne s'oppose pas à ce que tous ces biens découlent [1].

Dans ces conditions, l'être créé qu'engendre cet acte un et simple ne peut être lui-même qu'un et simple. Si, en effet, nous admettons que deux existences distinctes proviennent immédiatement de Dieu, ou deux essences distinctes capables de composer par leur union un seul et même être — comme une matière et une forme —, il nous faudra admettre aussi dans l'essence divine, deux modes différents, dont ces êtres puissent provenir, et la multiplicité des effets de Dieu, prenant racine dans son essence, en brisera la simplicité. Or, dès que nous admettons que l'un, en tant qu'un, ne peut produire que l'un, nous n'avons plus le choix touchant la nature de l'être qu'il va produire : ce ne saurait être une matière, puisque la matière est principe de multiplicité et de diversité ; ce ne saurait être la forme d'une matière, puisque nous nous heurterions de suite à une première dualité, inconciliable avec la simplicité parfaite de l'être divin ; ce ne peut donc être qu'une Intelligence pure, une et simple, libre de toute matière, et qui n'anime aucun corps [2].

---

sophia prima. Venetiis, 1508, f° (Bibl. Nat., Réserve R 82 (1) et 83 ; 2 exemplaires). En ce qui concerne la métaphysique, on trouve un texte parfois meilleur dans : *Metaphysica Avicenne, sine ejus prima philosophia, ex Dominici Gundisalvi translatione...* Venetiis, 1495, f° (Pellechet, 1671. Bib. nat., Réserve, R.. 82 (2) et 618. 2 exempl.).

1. Avicenne, *Metaph.*, lib. IX, cap. 4, init., fol. 104 v.

2. « Manifestum est igitur quod primum eorum quae sunt a causa prima unum

Une et simple, disons-nous, mais non plus d'une unité ni d'une simplicité parfaites. Le premier causé de Dieu, si proche soit-il de l'unité première, est cependant l'intermédiaire par le moyen duquel toute la multiplicité des êtres particuliers s'engendrera. Or rien de ce qui sert de *moyen* ne peut être unité pure, puisqu'il participe en quelque sorte de chacun des deux êtres qu'il met en rapport [1] ; c'est donc la multiplicité virtuelle de ce premier causé qui rendra compte de la pluralité des êtres que nous en allons voir sortir. D'où naît cette multiplicité ?

Soit la première Intelligence pure, que nous considérons comme le premier causé de Dieu. En tant qu'elle dérive du premier Être, elle est nécessaire ; mais, prise en soi-même, elle n'est que possible, puisque rien ne contraignait le Premier à la causer. Dès la production initiale du premier causé, nous voyons donc s'engendrer une dualité, sans toutefois que la première cause en soit aucunement affectée. Et cette première dualité va bientôt faire surgir un troisième terme. La première Intelligence, en effet, connaît nécessairement le premier Être ; mais elle se connaît aussi comme nécessaire par lui ; et elle se connaît enfin comme possible par elle-même ; c'est donc, en réalité, avec une triade d'actes que nous avons affaire

---

numero est : et ejus essentia, et ejus quidditas, est unitas non in materia. Unde nihil corporum vel formarum quae sunt perfectiones corporum est causatum ejus propinquum, quia primum causatum est intelligentia pura, quae est forma non in materia, et ipsa est prima intelligentiarum separatarum quas numeravimus. Videtur autem ipsa esse principium movens corpus ultimum secundum viam desideri. » *Ibid.* — Dans ce texte, et dans tous ceux qui suivent, le *corpus ultimum* désigne toujours le corps situé le plus loin de nous, et, par conséquent aussi, le plus près du premier moteur.

1. « Item nosti quod in universitate eorum quae sunt a primo, sunt corpora ; et nosti quod omne corpus est possibile esse, quantum est in se, et quod necessarium est per aliud esse ; et nosti non esse illis viam essendi a primo absque mediante aliquo. Sunt igitur ex ipso, sed mediante aliquo. Et nosti quod medium non est unitas pura. Nosti etiam quod ex, uno secundum quod est unum, non est nisi unum.» *Ibid.*, *fol.* 104 v.

2. « Intelligentiis enim separatis non potest esse aliqua multitudo nisi quemadmodum dicam : quantum causatum per se est possibile esse in seipso ; propter primum autem est necessarium esse. Sed necessitas sui esse est secundum quod est intelligentia, et intelligit seipsum, et intelligit primum necessario ; unde oportet ut sit in eo multitudo ex hoc quod intelligit se, quod est possibile esse quantum in se ; et ex hoc quod intelligit necessitatem sui esse a primo, quod est intellectum per se. Non est autem ei multitudo ex primo. Nam possibilitas sui esse est ei quoddam propter se, non propter primum ; sed est ei a primo necessitas sui esse, et deinde multiplicatur per hoc quod intelligit primum, et propter hoc quod intelligit seipsum, tali multiplicatione quae est comitans esse suae unitatis ex primo. Nos autem non prohibemus ex uno esse essentiam unam, quam postea sequatur multitudo relativa, quae non est ei in principio sui esse, nec est intrans in principio suae constitutionis. » *Ibid.* — Cf. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 246-247.



dès l'origine des choses, bien que l'essence produite par Dieu soit purement une en tout ce qu'elle tient du principe de son être. Ceci compris, le plus difficile est fait, car nous avons de quoi engendrer la première sphère, et par là même toutes les autres, jusqu'à celle qui contient la Terre. L'acte par lequel la première Intelligence connaît le premier Être, engendre l'Intelligence qui lui est immédiatement inférieure ; l'acte par lequel elle se connaît comme nécessaire en vertu du premier Être, engendre l'âme de la sphère ultime ; l'acte par lequel elle se connaît comme possible en elle-même, engendre le corps de cette même sphère. La deuxième Intelligence, qui est donc l'Intelligence de Saturne, engendre à son tour la troisième, ou Intelligence de Jupiter, par l'acte dans lequel elle connaît le premier Être ; en tant qu'elle se connaît comme nécessaire, elle engendre l'âme de la sphère de Saturne ; en tant qu'elle se connaît comme possible, elle engendre les corps de cette sphère, et ainsi jusqu'à l'Intelligence agente à l'influence de laquelle nous sommes directement soumis [1].

Il ressort de là que le problème posé par les opérations des causes secondes en général, et de l'homme en particulier, n'est qu'un cas du problème universel de la production des êtres. Si la philosophie d'Avicenne recourt a l'influence d'une Intelligence agente pour rendre raison de la génération des formes sensibles et intelligibles, c'est qu'en effet leur apparition s'explique par une triade analogue à celles dont se composent les sphères célestes supérieures. Quelques modifications s'introduisent toutefois à ce degré le plus bas de la hiérarchie universelle. Jusqu'à la sphère de la Lune, tout se passe comme pour le premier causé ; mais l'Intelligence de la Lune engendre une dernière Intelligence pure qui, au lieu d'engendrer le corps et l'âme d'une sphère, produit les âmes humaines et les quatre éléments, dont la Terre que nous habitons [2]. En se con-

1. « Sub unaquaque autem intelligentia est coelum, cum sua materia et sua forma, quae est anima, et intelligentia inferius ea. Igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse. Unde oportet ut possibilitas essendi haec tria sit ab illa intelligentia prima, in creatione, propter ternitatem quae est nominata in eam ; et nobile sequitur ex nobiliore multis modis. Igitur ex prima Intelligentia, inquantum intelligit primum, sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea ; et inquantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma coeli ultimi, et ejus perfectio, et haec est anima ; et propter naturam essendi possibilem quae est ejus, quae est retenta inquantum intelligit seipsam, est etiam corporeitas coeli ultimi, qua est contenta in totalitate coeli ultimi... Similiter est dispositio in intelligentia et intelligentia, et in coelo et coelo, quousque pervenitur ad intelligentiam agentem quae gubernat nostras animas. Non oportet autem ut hoc procedat in infinitum, ita ut sub unoquoque separato sit separatum. » *Ibid.*, p. 104 v-105 r.

2. « Et sequitur semper intelligentia post intelligentiam, quousque fiat sphaera

naissant elle-même comme nécessaire, elle donne naissance à nos âmes ; en se connaissant comme possible, elle donne naissance aux éléments.

La génération de quatre éléments par une Intelligence pure soulève évidemment une difficulté, non pas du côté de leur matière comme on pourrait l'attendre, mais du côté de leurs formes. En effet, la matière des éléments est une, puisque c'est par elle qu'ils sont également des éléments ; l'Intelligence peut donc la produire sans se diviser. Par contre, leurs formes sont multiples, et par conséquent l'apparition de l'eau, de la terre, de l'air, et du feu constitue un difficile problème.

On peut résoudre d'abord celui de la pluralité de ces quatre formes élémentaires. Elles se réduisent en effet aux idées de quatre êtres possibles, que Dieu pense en se pensant, et dont les formes sont connues par les Intelligences en tant qu'elles connaissent Dieu [1]. Plus difficile est celui de leur réalisation dans la matière par une Intelligence pure et qui ne doit pas se diviser. C'est ici que s'introduit dans l'avicennisme la notion caractéristique de *praeparatio*. On dit d'une matière qu'elle est *préparée* à recevoir une forme lorsqu'elle est parfaitement disposée à la recevoir, c'est-à-dire, lorsqu'elle est dans une disposition telle, que la forme correspondante n'ait, pour ainsi dire, rien d'autre à faire que de s'y poser [2]. Le rôle

Lunae, et deinde fiant elementa, et aptantur recipere impressionem unam in specie, multam numero, ab intelligentia ultima. Si enim causa multitudinis non fuerit in agente, debebit esse necessario in patiente. Oportet igitur ut ex unaquaque intelligentia fiat intelligentia inferior ea, et cesset tunc, quousque possint fieri substantiae intelligibiles divisibiles, multae numero propter multitudinem causarum, et usque huc perveniunt. » *Ibid.*, f° 105 r.

1. Voir, pour cette théorie, les premiers chapitres *de l'apocryphe De intelligentiis*, notamment cap. II, éd. citée, f° 65 r.

2. « Tu scis autem autem quod unum non appropriat unum, in quantum unumquodque eorum est unum, per aliquid quod sit ei absque alic ; sed indiget ut sint ei appropriatores diversi. Appropriatores vero materiae sunt ejus praeparatores. Praeparator vero est ille a quo fit praeparatio quaedam, cujus comparatio convenientior est ad illud quam ad aliquid aliud. Erit autem hic praeparator eligens esse id quod est sibi dignius a primis datoribus formarum. Si autem materia esset secundum aptitudinem primam, posset utique aptari duobus contrariis. Quare enim magis eligeret unum quam aliud, nisi propter dispositionem quam dederunt imprimentes in ea ? Et hujus etiam diversitatis comparatio ad omnes materias una est. Unde non oportet ut quantum ad illud approprietur una materia potius quam alia, nisi propter aliquid etiam quod est in illa materia ; quod non est nisi aptitudo perfecta ; nec est praeparatio, nisi comparatio perfecta ad ipsum, ad quod est praeparata. — Et hoc est sicut aqua quae, cum nimium caluerit, junguntur simul calefactio extranea et forma aqueitatis quae, conjuncta simul, remota sunt ab comparatione formae aqueitatis, sed sunt multae comparationis ad formam igneam quo plus enim haec intenditur, intenditur etiam comparatio et augetur aptitudo

des « appropriateurs », ou « préparateurs » est donc décisif dans cette métaphysique, puisqu'il explique comment une cause agente, engendrant sans cesse une pluralité de formes, peut varier la distribution de ces formes sans déroger à sa propre simplicité [1]. Ici, ce sont les mouvements divers des sphères célestes qui, agissant sur la matière élémentaire, la préparent à la réception de telle forme plutôt que de telle autre, et c'est la dernière Intelligence qui les leur confèrera.

Dans ces conditions, l'explication d'une forme quelconque suppose toujours, aux yeux d'Avicenne, l'intervention de trois éléments : une matière, un préparateur de cette matière, l'Intelligence qui donne la forme à la matière ainsi préparée. Pour cette raison la dernière Intelligence, engendrée par celle de la Lune, reçoit le nom d'*Intelligence agente*, et joue le rôle d'une distributrice universelle des formes intelligibles dont elle est pleine — c'est le *dator formarum* dont parle saint Thomas — selon que la matière élémentaire se prépare à les recevoir. C'est vrai, comme nous venons de le voir, pour la génération des formes naturelles ; le cas serait le même s'il s'agissait d'expliquer comment le « préparateur » qu'est le médecin engendre la santé [2] ; et le cas serait encore identique si l'on voulait expliquer comment le « préparateur » qu'est l'imagination, engendre en nous la connaissance de l'intelligible. En réalité, c'est l'Intelligence agente seule qui engendre la santé dans le corps et l'intelligible dans la pensée, dès que la matière, organique ou imaginative, s'y trouve convenablement adaptée.

Dans le cas particulier de la connaissance humaine, les choses se passent ainsi qu'il suit. Le fait initial à expliquer est qu'une

---

et fit de jure formae igneae, ut fluat super eam ». Avicenne, *Metaph.*, tr. IX, cap. 6, f° 105 v.

1. « Principium autem motus *(scil.* causa efficiens), aut est praeparans, aut est perficiens. Sed praeparans est id quod praeparat materiam..., et perficiens est id quod tribuit formam constituentem species naturales, *et est extra naturalia*, et non pertinet ad naturalem scire hoc verissime, sed tantum ut ponat quod hoc est praeparans et attribuens formam, et non dubitet quod praeparator sit principium motus, et quod perficiens est etiam principium motus, quia ipsum est vere quod trahit de potentia ad effectum. » Avicenne, *Sufficientia*, Lib. I, cap. 10 ; éd. citée, 19, r. B. — Cf. I ; 11 : « Et efficiens, aut erit praeparator materiae, et tunc erit causa faciendi esse materiam propinquam causati ; aut erit attribuens formam, et tunc erit causa faciendi esse formam propinquam. » Ed. citée, f° 19 v. A B. — *Metaph.*, Lib. VI, cap. 1 ; éd. citée, f° 91 r.

2. « Medicus enim non dat sanitatem, sed praeparat ad eam materiam et instrumentum ; non enim attribuit sanitatem nisi principium quod est excellentius sanitate ; et hoc est quod dat materiae omnes suas formas, cujus essentia est nobilior materia. » Avicenne, *Metaph.*, tract. IX. cap. 3 ; éd. citée, f° 103 v.

âme qui d'abord ne pensait pas une idée, et n'était par conséquent intelligente qu'en puissance à l'égard de cette idée, en vient à la penser, c'est-à-dire devient intelligente en acte à l'égard de cette idée. Pour que l'âme passe ainsi de la puissance à l'acte, il faut une cause qui possède en acte l'idée en question et la confère à l'âme. Cette cause ne peut être que l'Intelligence séparée, qui possède en soi toutes les formes intelligibles, et peut nous les conférer. L'Intelligence va en effet se comporter à l'égard de notre intellect comme le soleil à l'égard de notre vue. Le soleil est visible de soi comme l'Intelligence est, de soi, intelligible ; et le soleil nous rend visibles en acte par sa lumière les objets qui n'étaient visibles qu'en puissance tant qu'ils étaient dans l'obscurité, comme l'Intelligence nous rend intelligibles en acte les idées qui n'étaient intelligibles qu'en puissance avant d'être illuminées par elle. Comment l'influence de l'Intelligence s'exerce-t-elle sur notre âme ?

Les sens mettent à notre disposition des données sensibles, qui se conservent dans l'imagination. Notre raison considère ces données sensibles, et c'est à la suite de cette considération *(consideratio, cogitatio)* que la forme abstraite de tous ses éléments sensibles et matériels apparaît dans l'intellect. Cette abstraction ne tient pas à ce que les sensibles singuliers présents dans l'imagination se seraient eux-mêmes transmués en intelligibles et transportés dans l'intellect ; elle ne tient pas non plus à ce que notre connaissance d'une multiplicité d'objets semblables engendre d'elle-même son image dans l'intellect lorsqu'on la considère à part ; elle s'explique par le fait qu'en considérant les sensibles, l'âme se trouve rendue apte à ce que l'idée abstraite émane en elle de l'Intelligence agente [1].

1. Dicemus quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam quae habet illud in effectu, et extrahit ad illum ; ergo haec est causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Cujus comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros ; quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu, quod non videbatur in effectu, sic est dispositio hujus intelligentiae quantum ad nostras animas. Virtus enim rationalis, cum considerat singula quae sunt in imaginatione, et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos, quam prediximus, fiunt nuda a materia et ab ejus penditiis et imprimuntur in anima rationali, non quasi ipsa de imaginatione mutetur ad intellectum nostrum, neque quia intentio pendens ex multis, cum ipsa in se sit considerata nuda, per se faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio. Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo,



De cette conception de l'abstraction découlent deux conséquences capitales. La première est qu'il existe une activité rationnelle antérieure à l'abstraction et préparatrice de cette abstraction. Sans une *consideratio* qui adapte l'intellect à l'émanation de l'Intelligence, l'abstraction ne se produirait pas. D'importantes conséquences doctrinales résulteront de là, principalement pour l'histoire de la pensée augustinienne au XIII[e] siècle[1]. La deuxième est qu'en vertu de la cosmogonie d'Avicenne, l'homme ne saurait avoir d'Intellect agent qui lui fût propre, puisque l'Intelligence agente du globe terrestre en tient lieu pour l'ensemble des êtres humains. Chaque individu, fragment d'une sphère qui n'est pas venue à l'existence, n'est qu'une âme et un corps, son âme étant soumise à l'Intelligence agente de la même manière que l'âme de chaque sphère l'est à l'Intelligence qui l'engendre et la régit. Ceci posé, Avicenne se trouvait naturellement conduit à nier que les formes intelligibles, une fois connues par l'intellect possible, puissent ensuite s'y conserver; point qui confère à sa doctrine son aspect le plus caractéristique et sur lequel portera tout l'effort de la critique thomiste lorsqu'elle voudra s'adapter exactement à son adversaire. Dans un tel système, en effet, il n'existe pas de conservatoire concevable pour les espèces intelligibles : elles ne sauraient se conserver dans le corps, indigne de leur servir de sujet, puisqu'elles ne pourraient occuper un lieu dans l'espace sans déchoir de leur nature intelligible ; elles ne peuvent être des idées, subsistantes par soi dans l'âme, et que l'intellect contemplerait ou dont il se détournerait selon son désir, puisque des intelligibles qui subsisteraient dans l'âme ne pourraient pas ne pas en être toujours parfaitement connus. A quoi s'ajoute, comme une impossibilité supplémentaire, que les formes intelligibles ne sont pas des réalités subsistantes à la manière des idées de Platon. Reste donc, comme unique solution de ce problème, que l'âme se tourne vers l'Intelligence agente chaque fois qu'elle désire en recevoir les formes intelligibles,

---

et hoc alio, sicut postea scies. Cum autem accidit animae rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentiae agentis, contingit in anima ex forma quoddam quod secundum aliquid est sui generis, et secundum aliud non est sui generis. Sicut cum lux cadit super colorata, et fit in visu ex illa luce operatio quae non est similis ei ex omni parte; imaginabilia vero sunt intelligibilia in potentia, et fiunt intelligibilia in effectu, non ipsa eadem, sed quae excipiuntur ex illis ; immo sicut operatio quae apparet ex formis sensibilibus, non ipsae formae mediante luce, sed aliquid aliud quod habet comparationem ad illas ; quod fit mediante luce in receptibili recte opposito. » Avicenne *De anima*, V, 5.

1. Un travail de M. l'abbé J. Rohmer sur cette question est actuellement en préparation.

et qu'elle s'en détourne lorsqu'elle désire temporairement les oublier; acquérir la science n'est rien d'autre qu'acquérir l'habitude de s'unir à l'Intelligence dont l'âme reçoit les formes, chaque fois qu'elle éprouvera le désir de les contempler [1].

---

1. « Dicemus nunc de humanis animabus, an ipsa intelligibilia quae apprehendunt, et deinde convertunt se ab illis ad alia, non sint in illis perfecte in effectu, et ideo ipsae non intelligunt ea perfecte in effectu ; an habeant thesaurum in quo ea reponant ? — Sed hic thesaurus, aut est essentia earum, aut corpus earum, aut aliquid corporale earum. Et quod pendet ex corpore earum non est dignum ad hoc, neque est dignum ut sit subjectum intelligibilium; quia non est dignum ut formae intellectae sint situm habentes sed conjunctio earum cum corpore faciet eas habere situm ; si autem essent in corpore habentes situm non essent intelligibiles. — Aut dicimus quod ipsae formae intelligibiles sunt res per se existentes, quarum unaquaeque est species, et res per se existens ; sed intellectus aliquando aspicit illas, et aliquando avertitur ab illis, et postea convertitur ad illas. Et est anima quasi speculum ; ipsae vero quasi res extrinsecae, quae aliquando apparent in ea, et aliquando non apparent. Et hoc fiat secundum comparationes quae sunt inter eas et animam. — Aut ex principio agente emanet in anima forma post formam, secundum petitionem animae, a quo principio postea cum avertitur cessat emanatio ; quod si ita esset, esset necesse omnibus horis addiscere sicut primitus.

Dicemus ergo ultimam partem hujus divisionis esse veram. Impossibile est enim dici hanc formam esse in anima in effectu perfecte, et non intelligi ab ea in effectu perfecte... Item postea declarabimus adhuc in sapientia prima, quod haec forma non est per se existens. Restat ergo ut ultima pars sit vera, et ut discere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus, qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae mediante anima in cogitatione. Aptitudo autem quae praecedit discere est imperfecta, postquam autem discitur, est integra. Cum enim transit in mente ejus quod discit et id quod cohaeret cum intellecto inquisito, convertit se anima ad inspiciendum. Ipsa autem inspectio est conversio animae ad principium dans intellectum. Cum enim anima conjungitur intelligentiae, emanat ab ea virtus intellectus simplicis, quam sequitur emanatio ordinandi ; si vero avertitur a principio, fiunt ipsae formae in potentia, sed potentia proxima. Ergo primum discere est sicut oculi curatio, qui factus sanus, cum vult, aspicit aliquid unde sumat aliquam formam. Cum vero avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui.

Dum autem anima humana generaliter est in corpore, non potest recipere subito intelligentiam, sed ejus dispositio est sicut dicimus. Cum enim dicitur : Plato est sciens intelligibilia, hic sensus est ut, cum voluerit, possit conjungi intelligentiae agenti, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum. Non quod intellectum sit praesens suae menti, et formatum in suo intellectu in effectu semper neque sicut erat priusquam disceret. Hic enim modus intelligendi in potentia est virtus quae acquirit animae intelligere cum voluerit coniungi intelligentiae a qua emanat in eam forma intellecta, quae forma est intellectus adeptus verissime. Et haec virtus est intellectus in effectu, secundum quod est perfectio. Sed formatio intelligibilium est respectio animae ad thesauros sensibilium, sed primum est inspicere quod est superius, hoc autem est inspicere quod est inferius. Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem, et delectationem perennem, sicut dicemus postea suo loco. » Avicenne, *De anima*, tract. V, 6.

C'est d'après ce texte que saint Thomas résume la doctrine d'Avicenne, dans le *Cont. Gent.*, liv. II, cap. 74, depuis le début du chapitre, jusqu'à : « *Videtur etiam huic positioni consonare...* ». Le résumé qu'il en donne est exact et lucide.



Saint Thomas a nettement discerné par où cette doctrine se distinguait des autres, et que ce qui la caractérise est aussi ce qui en fait la faiblesse. Pour Avicenne, toute connaissance de l'universel présuppose une considération du singulier par l'intellect possible, et une préparation accomplie par ces facultés inférieures que sont la mémoire sensible et l'imagination. Doctrine, en vérité, qui va au rebours de toute vraisemblance métaphysique. Il semble que, d'après Avicenne, notre âme s'approche d'autant plus de l'intelligible qu'elle se plonge davantage dans le sensible ; ne serait-il pas plus vraisemblable de soutenir exactement le contraire et que l'âme doit se détourner du sensible pour se disposer à recevoir l'influence de l'intelligence séparée ?

La raison de cette invraisemblance est qu'au fond, la doctrine d'Avicenne n'est pas autre chose qu'un platonisme, mais un platonisme inconséquent. Tout d'abord c'est un platonisme [1], et saint Thomas s'est plu à réfuter d'ensemble une telle cosmogonie qui fondait sur la même base ruineuse la physique, l'épistémologie et la morale [2]. Lorsqu'il embrasse d'un seul regard le champ tout entier de la spéculation métaphysique, saint Thomas ne voit que deux erreurs générales possibles, entre lesquelles se tient Aristote, dans le juste milieu de la vérité. D'une part l'Anaxagorisme, que l'on pourrait définir comme un intrincésisme intégral : toutes les formes sont innées dans la matière, toutes les idées sont innées dans la pensée, toutes les vertus sont innées dans l'âme. D'autre part le Platonisme, que l'on pourrait définir comme un extrinsé-

1. « Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem : sed ultima perfectio, quae est per inductionem formae substantialis, est a principio immateriali. » *Sum. theol.*, I, 115, 1, Concl. — Dans le même sens : « Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato ; vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna ; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam ». *De virtutibus*, art. 8, conc. — « Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens, secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia ; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus ; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum. » *Cont. Gent.*, II, 74.

2. *Quaes. disp. de Veritate*, qu. XI, art. 1, Concl. — *Contra Gentes*, II, 76, à *Secundum hoc*. — *Quaest. disp. de Virtutibus*, qu. unic., art. 6 et 8, concl. — *Sum. Theol.* I, 115, 1, Concl.

cisme intégral : toutes les formes, les idées et les vertus sont reçues totalement du dehors. Dans l'un ni dans l'autre cas les causes secondes ne font rien. Du point de vue de l'Anaxagorisme, la cause seconde ne fait qu'écarter l'obstacle qui empêchait l'effet de se manifester ; dans le Platonisme, la cause seconde ne peut que préparer le terrain où s'exercera l'action de la cause première, de sorte que, dans aucune des deux doctrines, la cause seconde ne produit véritablement son effet.

Qu'Avicenne incline vers le platonisme, aucun doute là-dessus n'est permis, car il importe peu ici que les formes intelligibles proviennent en nous d'idées séparées ou d'une Intelligence séparée ; mais c'est un platonisme inconséquent, parce que les substances séparées, étant essentiellement immuables, doivent continuellement illuminer nos âmes et faire resplendir sur elles de la même manière, la science des choses. Aussi, posant des idées séparées et immuables, Platon n'a pas commis l'erreur d'admettre que le rôle du sensible consiste à disposer l'âme en vue de recevoir l'intelligible, car, en droit, l'âme le recevrait perpétuellement. Il a donc supposé que les idées avaient primitivement causé dans notre âme la science de tous les connaissables, et que le sensible excitait simplement l'intellect à considérer des connaissances qu'il possédait déjà. C'est pourquoi Platon dit qu'apprendre n'est rien d'autre que se ressouvenir. Tout, dans le platonisme, vient à l'âme du dehors, mais tout lui a été donné en une fois ; l'hypothèse invraisemblable d'une âme qui se tournerait vers les choses sensibles pour mieux se prêter à l'action des substances intelligibles est donc une erreur qu'Avicenne ajoute à celle de Platon, mais dans laquelle Platon lui-même n'est pas tombé [1].

---

1. « Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale ; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur : per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quod disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae.

Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus. Posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergefacientia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium : unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem.



2. — La critique thomiste de Guillaume d'Auvergne.

Au premier rang de ceux qui subirent l'influence d'Avicenne, il faut placer son traducteur Dominicus Gundissalinus [1]. C'est chose connue, que son *De anima* n'est qu'une compilation, dont sa propre traduction d'Avicenne a fait presque tous les frais. Sur un point, du moins, Gundissalinus ne pouvait suivre purement et simplement Avicenne, et c'est celui de l'Intelligence agente. Gundissalinus est chrétien ; comment accepterait-il cette illumination de l'intellect par une substance séparée, qui supprime l'intellect de l'individu et rend son immortalité impossible ? Mais, d'autre part, Gundissalinus ne sait guère de psychologie que ce que lui en a enseigné Avicenne ; comment donc, l'ayant fidèlement suivi jusque là, va-t-il réussir à s'en séparer ? En substituant saint Augustin et Denys à Avicenne pour expliquer l'origine de nos connaissances. Gundissalinus s'est souvenu en temps opportun qu'il n'était pas seulement le traducteur du *Liber VI Naturalium*, mais encore un chrétien capable de puiser au trésor du platonisme des Pères, et c'est là qu'il a trouvé de quoi sortir d'embarras.

Bien que l'étude complète des sources de Gundissalinus n'ait pas encore été menée à bien, il est dès à présent évident que les deux tiers de son traité sont copiés dans Avicenne. Tout se passe comme

---

Nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est eius capax. » S. Thomas, *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 74.

Quant à l'impossibilité, alléguée par Avicenne, d'une conservation des formes intelligibles dans l'intellect, saint Thomas lui oppose principalement, outre certains textes d'Aristote, que la matière et la connaissance sensitive conservant les formes qu'elles reçoivent, l'intellect qui leur est supérieur doit pouvoir en faire autant.

1. Les rapports du *De anima* de Dominicus Gundissalinus avec l'œuvre d'Avicenne ont été signalés par A. Löwenthal, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*, Königsberger In. Diss., Berlin, 1890 (Bibl. de l'Univ. de Paris, D. 21739). — Le texte du *De anima* se trouve partiellement édité par le même auteur dans : *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11 Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol*, Berlin, 1891 (pages 79-131). La première partie de ce travail reproduit la dissertation de 1890. Chargée d'hypothèses fantaisistes, cette brochure a le grand mérite de donner un texte utilisable (quoique loin d'être parfait) du *De anima* de Gundisalvi. — Les hypothèses de Löwenthal ont été discutées par Cl. Baeumker, *Dominicus Gundissalinus als philos. Schriftsteller*, Compte-rendus du 4e Congrès scientifique international des Catholiques, IIIe section, Fribourg, 1898.

Ayant l'intention de reprendre l'étude de la psychologie de Gundissalinus dans un travail d'ensemble sur l'histoire de la psychologie d'Avicenne au moyen âge, nous ne toucherons ici sa doctrine que dans la mesure où elle relie Avicenne à Guillaume d'Auvergne, et spécialement quant au problème de l'intellect agent.

si le traducteur du philosophe arabe avait d'abord suivi son modèle jusqu'à l'extrême limite du possible. Et cette limite extrême se trouve posée fort loin, puisqu'il n'emprunte pas seulement au *Liber VI Naturalium* sa division de l'intellect en *intellectus facilis, adeptus, in habitu*, mais qu'il lui emprunte littéralement sa théorie de la connaissance considérée comme une infusion des formes dans l'âme par un intellect agent séparé. Pour lui, comme pour Avicenne, apprendre n'est rien de plus qu'acquérir l'habitude de se confondre à l'intellect agent [1]. Mais quel est cet intellect agent ?

On chercherait vainement chez Gundissalinus une réponse précise à cette question ; mais il en est une que son œuvre tout entière suggère, et c'est qu'un chrétien ne connaît pas d'autre intellect agent que Dieu. Le chapitre X du *De anima* prétend résoudre en effet le problème avicennien : *De propriis viribus hominis*, mais il le résout en juxtaposant à la psychologie d'Avicenne, qui vient d'être exposée, une psychologie mystique d'inspiration toute différente. La source exacte de cette psychologie ne nous est pas connue ; si c'est Gundissalinus qui l'a inventée, ou du moins disposée selon cet ordre, on doit dire qu'elle est ce que son traité contient de plus original ; de toute façon, en voici les éléments principaux.

La science est la compréhension de la forme d'une chose par l'intellect ou l'imagination. Lorsque la forme est saisie par l'imagination, la science est sensible ; lorsqu'elle est saisie par l'intellect, la science est intelligible. Pour qu'il y ait science intelligible, il faut que la forme s'unisse à l'intellect qui la saisit. Or l'âme ne peut pas saisir le sensible sans intermédiaire, parce que leur mode d'être n'est pas le même ; mais elle peut au contraire saisir l'intelligible sans intermédiaire, parce que leur mode d'être est de même nature ; lorsqu'elle appréhende la vérité touchant les choses sensibles, elle

1. Nous citons ici le *De anima* d'après le ms. de la Bibl. Nationale, lat., n° 16113. Le texte en est mauvais au possible, mais Löwenthal n'ayant pas complètement édité le *De anima*, nous devions recourir à lui pour les parties de l'œuvre qui n'ont pas été imprimées. Pour les autres, nous citons d'après Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles*.

La distinction des parties de l'intellect d'après Avicenne est reproduite dans le *De anima*, ms. cité, f. 33 r — La doctrine qui réduit l'acquisition de la connaissance à l'habitude de s'unir à l'intellect agent : *ibid.*, f. 36 v — 37 r. Cf. également ce passage : « Unde [cum] intellectus qui est in potencia conjungetur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis, imprimitur in eo aliqua species formarum, quaeque adepta [est] ab extrinsecus. Ipse enim [est] qui dat formam intelligibilem, cujus comparacio est ad animas nostras sicut comparacio solis ad visum nostrum. Sicut enim sine luce exteriori non fit visio, sic sine luce intelligencie agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio. Hoc enim est menti racio quod est aspectus oculo ; racio enim est mentis aspectus. » Ms. cité, f. 33 r-v.



met en œuvre son *intellect*, et acquiert la *science* ; lorsqu'elle appréhende la vérité touchant les purs intelligibles, elle met en œuvre son *intelligence*, et elle acquiert la *sagesse* [1]. L'intellect et la science ne sont utiles qu'en vue de l'intelligence et de la sagesse, à tel point qu'une fois parvenue à ce suprême degré, l'âme abandonne toutes ses autres opérations pour s'offrir à la lumière de Dieu comme un miroir s'offre aux rayons qu'il reflète. Tout se passe donc ici comme si la théorie avicennienne de l'intellect agent se confondait avec une interprétation mystique de la sagesse augustinienne [2] ; des conséquences d'une portée incalculable vont résulter de cette confusion.

Une fois rendu ainsi assimilable par sa combinaison avec le christianisme, Avicenne allait exercer en effet une influence de plus en plus profonde et de plus en plus étendue. La juxtaposition sommaire et brutale des deux doctrines, dont s'était contenté Gundissalinus, appelait un travail plus approfondi d'interprétation et d'adaptation. L'un de ceux dont la réflexion s'est exercée sur l'œuvre d'Avicenne de la manière la plus attentive et la plus fructueuse est assurément Guillaume d'Auvergne [3]. L'attitude qu'il

---

1. « Sicut autem per intellectum scientia, sic per intelligentiam adquiritur sapientia, quae secundum Boetium admodum paucorum hominum est et solius Dei. » *Ed. Löwenthal*, p. 122. Cf. Boèce, *De consol. philos.*, Prosa V. Cette terminologie remonte à saint Augustin dont la distinction entre *scientia* et *sapientia* est bien connue.

2. Toute la conclusion du *De anima*, éditée par Löwenthal, est caractéristique sur ce point. Voir, par exemple : « Cum enim hic oculus animae, qui est intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam Deus lux est, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur, ut in ipsa intelligentia sic, irradiata lux inaccessibilis tamquam forma in speculo resultare videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus (I Cor. 13, 12) *videmus nunc per speculum in enigmate.* » *Éd. Löwenthal*, p. 123. — Cf. « *Domine, in lumine tuo videbimus lumen* (Ps. 35, 10). Sicut enim hunc solem visibilem non nisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum solem justitiae, patrem luminum, non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur », *ibid.*, p. 123-124. Le caractère mystique de la doctrine apparaît clairement dans la conclusion, p. 128-130. On ne peut savoir dans quelle mesure cette illumination y est requise pour la connaissance des formes intelligibles autres que Dieu.

3. Guillaume d'Auvergne, né à Aurillac, étudiant, puis professeur à l'Université de Paris, évêque de Paris en 1228, mort en 1249. — Sur sa vie, consulter Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880. — Sur son œuvre et sa doctrine, les deux meilleurs travaux sont les suivants : Math. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, II, 1). — Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium Divinale*, Gregorianum, 1920, p. 538-584 et 1921, p. 42-78 ; p. 174-187.

Ces travaux sont fort bien faits et très utiles à consulter. Néanmoins, après avoir analysé de près les textes, nous nous sommes trouvé conduit à une interprétation de la théorie de la connaissance, chez G. d'Auvergne, très différente de celle que

adopte à l'égard du philosophe arabe est déjà celle que conserveront après lui nombre de théologiens scolastiques : rejet énergique de sa cosmologie, et spécialement de sa doctrine de l'Intelligence séparée, mais sentiment d'être en accord intime avec lui touchant la nature de l'âme et l'origine de nos connaissances.

Sur le premier point, la position de Guillaume d'Auvergne est d'une parfaite netteté : l'univers avicennien, avec sa hiérarchie d'âmes et d'intelligences motrices, lui paraît franchement inacceptable pour un chrétien et absurde pour la raison. Le chrétien ne saurait admettre en effet cette multitude d'êtres interposés entre Dieu et lui, ni dans l'ordre de la causalité efficiente, ni dans l'ordre de la finalité. Rien ne crée, hors Dieu lui-même, qui a tout créé directement par la vertu de sa puissance ; rien n'est notre fin, hors Dieu lui-même, vers qui l'intellect humain regarde comme vers la lumière qui l'illumine et lui confèrera la béatitude. Que l'on réfléchisse à ce qu'avait d'anti-chrétien la conception d'une âme faite pour une Intelligence au lieu d'être faite pour Dieu, et l'impossibilité d'une diffusion de la cosmologie d'Avicenne dans la scolastique apparaîtra immédiatement.

Du point de vue de la raison, l'univers avicennien s'offre à Guillaume d'Auvergne comme un défi au bon sens, car ni les âmes ni les Intelligences dont il se compose n'y jouent un rôle convenable à leur nature. Considérons d'abord les âmes. Chacune d'elle nous est représentée comme ayant les regards constamment fixés sur l'Intelligence de sa sphère ; tournée vers cet intelligible séparé,

---

Math. Baumgartner en a proposée. Pour s'étonner de ces divergences, il faudrait n'avoir jamais lu de Guillaume d'Auvergne, à qui l'on a fait une fausse réputation de clarté. Il n'a du moins que ce que l'on peut avoir de clarté lorsqu'on n'a pas la moindre précision. Si donc nous donnons dans les pages qui suivent un peu plus qu'il n'est strictement requis pour comprendre la critique dirigée contre lui par saint Thomas, on voudra bien ne pas attribuer à nos interprétations un coefficient de certitude supérieur à celui que nous leur attribuons nous-même. Les conclusions sur Guillaume d'Auvergne et la négation de l'intellect agent, nous semblent pouvoir être considérées comme tout à fait sûres ; les conclusions sur Dieu intellect agent de nos âmes, se meuvent dans le domaine du probable. On s'en rendra personnellement compte à l'aide des amples extraits du texte même que nous donnerons en note à cette intention ; la nécessité de procéder ainsi avec Guillaume d'Auvergne s'impose absolument, car, à s'en tenir à de simples phrases détachées, on peut lui lui faire soutenir n'importe quoi.

Les textes seront cités d'après : Guilielmi Alverni, Episcopi parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi ac theologi praestantissimi, *Opera omnia*. 2 vol. in-f°, Paris, 1674. — L'indication d'Orléans pour cette édition (Baumgartner, dans *Ueberwegs Grundiss*, 10e éd.p. 412, et M. de Wulf, *Hist. de la phil. médiévale*, 5e éd., p. 328) s'applique au lieu d'impression du livre, mais non au lieu d'édition proprement dite, qui est Paris.

contemplant sans relâche sa perfection, elle s'enflamme pour lui d'un amour violent et brûle du désir de s'y assimiler en lui assimilant jusqu'au ciel qu'elle meut elle-même. S'il était donné à cette âme d'obtenir ce qu'elle convoite, elle se trouverait par le fait même dans sa complète actualité, c'est-à-dire dans une sorte d'état de Gloire et, ne désirant rien, elle ne ferait rien. Ne l'ayant pas obtenu, au contraire, elle meut son ciel pour l'obtenir. Pourquoi ? C'est que la perfection de leur ciel est son lieu propre, dans lequel il désire se reposer, et comme chaque partie du ciel ne possède qu'une partie de son lieu propre à la fois, il faut que l'âme fasse tourner son ciel afin qu'il possède au moins successivement ce qu'il ne possède pas encore simultanément. Par le mouvement giratoire qu'elle lui imprime, l'âme actualise successivement la potentialité de chacune des parties de son ciel à l'égard de chacune de ses positions possibles dans l'espace.

Conception absurde, déclare sans ambages Guillaume d'Auvergne : *multipliciter ridiculosus est, sed etiam impossibilis* ; car l'acquisition de ces lieux successifs par le ciel ne lui sert de rien si, chaque fois qu'il en acquiert un, il est obligé d'en perdre un autre : *perinde igitur est ac si nihil ei acquireretur, cum tantum amittat, quantum ei acquiritur.* Or, que l'on établisse le bilan de ses gains et de ses pertes une fois que la révolution de ce ciel est achevée, on constatera qu'il n'a ni plus ni moins qu'auparavant ; chacune de ses parties n'a pu satisfaire son désir du lieu suivant qu'en abandonnant le lieu précédent qu'il avait également désiré, ce ciel a donc perdu exactement autant qu'il a gagné. Bien plus, chaque partie de la sphère abandonnant le lieu précédent, que désire au contraire la partie qui la suit, on peut dire que ce désir se contredit lui-même à chaque instant ; la conception d'Avicenne est donc manifestement impossible en ce qui concerne les âmes [1].

Mais elle n'est pas moins ridicule si l'on joint à leur considération celle du rôle que jouent les Intelligences. Quel intérêt des Intelligences séparées, donc en état de béatitude, peuvent-elles trouver à s'assimiler des âmes qui leur sont inférieures et, inversement, quel bénéfice résulte pour ces âmes de mouvoir sans cesse le ciel qui leur est confié ? De quoi manqueraient les Intelligences si les âmes des sphères cessaient de les faire tourner ? Absolument de

1. G. d'Auvergne, *De Universo*, Ia IIae, cap. 2; t. I, p. 808-809. Il critique ensuite longuement la nature de l'amour pour les Intelligences qu'Avicenne attribue aux âmes des sphères. Ce qui aime veut s'assimiler à ce qu'il aime ; or les Intelligences sont immobiles, donc les âmes devraient rester en repos (*ibid.*, cap. IV, p. 810 : « Cum igitur... » et « Si igitur... ») et non se mouvoir, pour leur ressembler.

rien. Quant aux âmes elles-mêmes, elles auraient tout avantage à se reposer. Le seul bénéfice qu'elles recueillent de se trouver soumises aux Intelligences, c'est le travail d'avoir à faire tourner sans cesse les masses énormes de leurs sphères. Mais qui donc d'entre nous souhaiterait de voir pareille influence s'exercer sur son âme, même sur celles de son cheval ou de son âne, soit de la part d'une Intelligence, soit de la part de Dieu ? Sur un moulin, peut-être, ou sur une roue quelconque dont la rotation continuelle pourrait présenter quelque utilité, l'action d'une telle influence motrice pourrait sembler souhaitable. Si les Intelligences rendaient aux hommes le service de faire tourner leurs meules, elles auraient droit à autant d'éloges que d'actions de grâces de leur part ; mais pour les malheureuses âmes des sphères, dont le seul bénéfice est d'entraîner le corps du ciel dans une rotation vertigineuse, leur situation ressemble fort à celle d'un cheval ou d'un âne qui fait tourner la roue d'un moulin, avec seulement cette différence que le mouvement d'un cheval ou d'un âne nous sert à quelque chose, au lieu que leur propre mouvement ne sert à rien[1]. Ce n'est pas seulement, on le voit, par sa dignité d'évêque, que Guillaume d'Auvergne mérite d'être encore appelé Guillaume de Paris.

Il nous importait de marquer ici au moins la place de cette critique, parce que les répercussions qu'elle devait exercer sur les théories médiévales de la connaissance sont d'une importance extrême. Nous avons en effet marqué, en exposant la doctrine

1. « Si istam perfectionem influunt intelligentiae super animas hujusmodi, intendentes eas sibi assimilare, assimilatione quam dicunt, quae utilitas est ipsis intelligentiis in assimilatione hujusmodi, vel ipsis animabus ? Quid deperiret intelligentiis, si motum hujusmodi, vel virtutem movendi, eo motu non influerent super animas illas, praesertim cum animabus illis nihil nisi labor movendi et revolvendi assidue tam ingentia corpora, accrescere videatur ? Manifestum est tibi, quia nemo nostrum vellet super animam suam, vel super animam equi vel asini sui, fieri a quacumque intelligentiarum, vel etiam ab ipso creatore. Forte super molendinum tuum, vel rotam quamcumque, cujus assidua rotatio seu revolutio tibi utilis esset, hoc merito velle posses. Et si hanc utilitatem praestarent hominibus intelligentiae, merito laudarentur ab eis, et honorarentur actionibus gratiarum. Ipsae vero animae caelorum ex ista inquietissima vertigine corporum suorum quid consequuntur vel acquirunt, nisi laborem inutilem et, ut ita dicatur, nugatorium ? Amplius, quid aliud videri possunt animae coelorum revolutiones ipsorum indefessa continuatione facientes, nisi equi, vel asini ad molam molendinariam revolvendam positi ; nisi quod equi et asini, evidenti utilitati hominum laborem molendinariae revolutionis sustinent, animae vero illae nullius utilitati. » G. d'Auvergne, *De Universo*, Iª IIªᵉ, cap. v ; 6. I, p. 811. — Les ch. VI, VII, VIII (In quo Aristoteles non tam errasse quam etiam insanissime delirasse videbitur evidenter), IX, XI, ne font que s'acharner, de tous les points de vue possibles, contre la même cosmologie avicennienne et les doctrines d'Aristote qui semblent la fonder. On trouvera, ch. XVIII, t. I, p. 824, une autre critique humoristique de l'Intelligence agente et de ses occupations.

d'Avicenne, que la noétique n'y est qu'un cas particulier de la cosmologie[1]. En ce qui concerne le problème de l'illumination, rien ne s'accorde mieux avec la doctrine d'une intelligence agente, distributrice universelle des formes intelligibles, que la conception d'un intellect humain purement réceptif et possible tel que nous le concède Avicenne. Mais supposons maintenant qu'une critique comme celle de Guillaume d'Auvergne vienne réduire à néant cette Intelligence agente illuminatrice des âmes et que cependant on prétende conserver une conception de l'intellect humain faite pour s'y adapter, nous obtiendrons une formule à peu près exacte de la situation nouvelle qui venait d'être créée. Or, à partir de ce moment, l'histoire était en quelque sorte écrite d'avance, sauf la durée nécessaire aux idées pour atteindre leur équilibre. Si l'on élimine en effet la solution averroïste du problème qui ne pouvait être considérée que comme hétérodoxe, un seul dénouement demeurait finalement concevable : d'abord transférer à Dieu les fonctions illuminatrices de l'Intelligence agente, ce qui devait séduire les augustiniens en satisfaisant à la fois leur idée de Dieu et leur idée de l'âme ; ensuite, constater qu'il est cependant impossible de dénier à l'âme toute activité propre, ce qui devait éliminer progressivement Avicenne et entraîner avec lui saint Augustin. Guillaume d'Auvergne est bien loin de prévoir une telle conséquence ; aussi le verrons-nous chercher la solution de ce problème dans le compromis d'un Dieu illuminateur et d'une raison humaine active quoique dépourvue d'intellect agent.

Si l'on veut concevoir la raison d'être de cette tentative, en apparence étrange, c'est d'une certaine conception de l'âme humaine qu'il convient de partir. Tout d'abord, ainsi qu'il est évident, cette âme est totalement incorporelle pour Guillaume d'Auvergne ; mais ce qu'il est plus intéressant de constater, c'est que notre philosophe reprend à son compte la curieuse preuve de l'homme voilé, qu'Avicenne avait déjà proposée, pour établir la spiritualité de l'âme et qui, garantie désormais par son autorité doctrinale, passera d'augustiniens en augustiniens jusqu'au début du XIVe siècle.[2] Supposons un homme que Dieu aurait créé suspendu en l'air, le visage voilé, qui n'aurait par conséquent jamais rien perçu et qui n'éprouverait aucune sensation, nous ne pouvons cependant douter qu'il ne serait capable de penser et d'user de son intelligence.

---

1. Voir page 35.

2. Ces textes seront reproduits, et leur tradition étudiée, dans *le travail que nous avons annoncé sur l'histoire de la psychologie d'Avicenne.*

Cet homme saura donc qu'il pense, qu'il entend, et qu'il existe : *quapropter sciet se cogitare, vel intelligere, et sciet etiam se esse.* Or, si l'on interroge un tel homme pour lui demander s'il a un corps, il répondra sans aucun doute qu'il n'en a pas, et il répondrait de la même manière pour chacune des parties du corps humain. Cet homme nierait donc avoir une tête, des pieds, des mains, et ainsi de suite, il nierait par conséquent avoir un corps, et cependant il continuerait d'affirmer son existence. Or ce que l'on nie de soi-même est nécessairement autre que ce que l'on en affirme. Donc cet homme qui niera être un corps tout en affirmant l'existence de sa pensée, possèdera une pensée dont l'essence est différente du corps. Un augustinien pouvait s'approprier cette argumentation d'Avicenne sans éprouver l'impression de quitter saint Augustin [1].

Cette méthode d'intuition directe à laquelle Guillaume d'Auvergne fait appel pour établir la spiritualité de l'âme, lui sert de nouveau pour établir son absolue simplicité ; thèse d'une importance unique dans sa doctrine et dont il n'est aucune de ses conceptions psychologiques qui n'ait été en quelque manière affectée. L'unité de l'âme, telle qu'il la conçoit, est totale et inconditionnelle ; entendons par là qu'il est inutile d'imaginer, pour apaiser ses exigences, un mode de composition quelconque, qui permette d'attribuer des facultés à l'âme sans nuire à sa simplicité ; ceux qui vont l'imaginant comme un tout potentiel, ou un tout virtuel, ou un composé de quelque ordre qu'il soit, raisonnent comme des enfants ou des imbéciles [2], et l'expérience directe que nous avons de la simplicité de notre âme suffit à les réfuter de manière décisive. Le ton même dont use Guillaume d'Auvergne pour affirmer cet aspect de sa pensée met en relief l'importance qu'il lui attribue. La substance de l'âme est une, affirme-t-il, et la pluralité des facultés qu'on lui attribue se réduit à celle des opérations auxquelles elle coopère. Ainsi, par

1. Voir saint Augustin, *De Trinitate*, lib. X, cap. 10, art. 13-16. *Patr. Lat.*, t. 42, col. 980-982. — Il est superflu de noter que la même méthode sera employée par Descartes pour prouver la distinction de l'âme et du corps : *Meditationes*, II ; éd. Adam-Tannery, t. VII, p. 27, l. 18 — p. 28, l. 29. C'est un antécédent de plus à ajouter, et non le moindre, à ceux qu'a étudiés Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920.

2. « Verum quoniam in hoc adhuc sum, ut removeam ab anima humana compositionem omnem, faciam te scire unitatem ac simplicitatem ejus quae prohibet ab ea partem et partem, et aggrediar destruere errorem quorumdam qui putaverunt eam compositam esse ex viribus sive potentiis suis naturalibus, propter quod et dixerunt eam, nominatione puerilitatis suae et imbecillitatis, totum potentiale, totumque virtuale, etc. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. III, pars 2ª ; t. II, p. 87.



exemple, on rapporte l'intellection à la faculté de connaître par l'intelligence et celle de vouloir ou de désirer à la volonté ; mais l'âme n'en reste pas moins une en tant qu'elle connaît, veut et désire, et cela toute âme humaine le sent en soi, le connaît avec une absolue certitude, et en rend un témoignage infaillible. C'est sans hésitation ni interruption qu'elle s'affirme à elle-même et en elle-même : c'est moi qui connais, qui sais, qui comprends, qui veux, qui désire, qui convoite ; qui m'enquiers de ce que je désire ou que je veux et, lorsqu'il se peut, m'empare de ce que je veux et désire. Moi, dis-je, qui demeure une et indivisible à travers toutes ces opérations, sans quoi nous ne serions même pas capables de discerner diverses facultés de l'âme pour les lui attribuer [1].

Lorsqu'il en vient à définir le seul sens où ce terme de faculté demeure encore acceptable, Guillaume d'Auvergne fait preuve d'un radicalisme surprenant, et qui permet de comprendre tout un aspect de la pensée de saint Thomas. La réfutation dirigée par la *Somme Théologique* contre ceux qui refusent d'attribuer à l'âme des facultés distinctes de son essence fait fonds sur un argument bien connu : ou bien l'âme agit par des facultés distinctes d'elle, ou bien elle agit directement par son essence ; or Dieu seul agit par son essence ; l'âme ne peut donc agir que par l'intermédiaire de ses facultés. Il n'est personne, lisant une telle argumentation, qui ne l'interprète comme un appel au principe métaphysique dont la solution abstraite du problème dépend. Or c'est de tout autre chose qu'il s'agit. Si extraordinaire que cela puisse paraître, saint Thomas ne fait ici que nier une doctrine réellement enseignée par l'un de ses prédécesseurs, car Guillaume d'Auvergne assimile l'activité de l'âme à celle de Dieu lui-même, et la considération

1. « Una est substantia animae humanae, et pluralitas virium quae ponitur ei non ponitur nisi secundum pluralitatem operationum illius et cooperationum ejusdem ad illas. Et quamquam intelligere virtuti intellectivae attribuatur, velleque et desiderare virtuti desiderativae atque voluntati, ipsa tamen anima una est qua intelligit, vult atque desiderat, et hoc omnis anima humana sentit in semetipsa, cognoscit certissime, atque testificatur, nec possibile est ei ut mentiatur super hoc. Absque enim ulla dubitatione constantissimeque asserit apud semetipsam et in seipsa : Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero, quae desideria seu volita inquiro et, cum possibile est et licet, acquiro volita, desiderata et appetita. Ego, inquam, una et indivisa manens per omnia haec, alioquin nec scire, nec intelligere, nec ullo modorum cognoscere cujuscumque virtutis quid esset, sicut evidenter declaratum est tibi in proxime praecedentibus. Sive enim virtutes sint aliae substantiae quam sit ipsa anima humana, impossibile est veraciter de eis dici quamcumque ex hujusmodi operationibus, sive accidentia sint similiter. Nec oportet ut repetantur tibi probationes quas ex proximo super hoc audivisti. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. III, pars 10ª ; t. II, p. 98.

de l'essence divine est même le point dont il part pour rejeter toute distinction véritable entre l'âme et ses facultés.

Nul théologien ne refuse d'attribuer à Dieu le nom de Créateur ni, à ce titre, de le considérer comme puissant ou de lui attribuer un pouvoir. D'autre part, nul ne doute que la puissance ou le pouvoir de Dieu ne soient autre chose que son essence même, et personne n'imaginerait de considérer cet attribut comme quelque chose de différent de lui, qui viendrait se surajouter du dehors à son être pour le compléter. Or le cas de Dieu n'est aucunement un cas unique dans cette doctrine, mais il règle tous les cas analogues, où l'essence d'un être suffit par elle-même à rendre compte de son activité[1] Tel est précisément le cas de l'âme humaine telle que Guillaume d'Auvergne la conçoit. Lorsqu'on dit qu'un corps blanc peut désagréger la vue, il est manifeste que la blancheur par laquelle il peut la désagréger est une chose et que le corps lui-même qui possède cette blancheur en est une autre ; au lieu que si l'on dit : la blancheur peut désagréger la vue, le pouvoir dont on parle se confond alors avec la blancheur même. En pareil cas ce n'est plus d'une essence agissant par l'entremise d'une faculté qu'il s'agit, mais de l'activité d'une essence. Lors donc qu'on dit : l'âme humaine peut connaître, peut vouloir, et ainsi de suite, le Verbe *peut* ne désigne rien qui vienne s'ajouter à son essence : *quemadmodum dicitur de creatore benedicto*. Dans l'âme de l'homme, comme en Dieu, la puissance qu'on lui attribue ne désigne rien d'autre que l'essence : *causa autem in hoc est, quoniam neque apud creatorem, neque apud animam humanam, est potentia principium et causa hujusmodi operationis nisi utriusque essentia* [2].

La fermeté de Guillaume d'Auvergne sur ce point est inébranlable ; peut-être serait-on en droit de souhaiter qu'il eût poussé

1. G. d'Auvergne, *De anima*, cap. III, pars 5 ; t. II, p. 90 ; à *Dico igitur*.

2. « Jam igitur feci te scire per hoc quod potentia apud animam humanam nihil est aliud quam ipsa anima in iis quae operatur per essentiam suam. Exempli gratia, cum dicitur : anima humana potest intelligere, vel potest scire, et ad hunc modum de aliis, dico quod hoc verbum « potest » nihil addit super essentiam ipsius, quemadmodum dicitur de Creatore benedicto. Causa autem in hoc est, quoniam neque apud Creatorem, neque apud animam humanam est potentia, principium et causa hujusmodi operationis nisi utriusque essentia, sicut verbum illud in hujusmodi sermonibus praedicat potentiam ex qua sunt hujusmodi operationes, indubitanter non praedicat nisi essentiam utriuslibet earum in hujusmodi operationibus. In eis vero quae anima humana non operatur per essentiam suam, nihil prohibet praedicari aliud vel alia, si qua tamen hujusmodi sunt. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. III, pars 6' ; t. II, p. 92. — Thèse directement visée par saint Thomas : *Qu. disp. de Anima*, art. 12 ; et *Sum. theol.*, I, 77, 1, Concl.



plus loin la démonstration de sa thèse. Trois arguments semblent néanmoins l'avoir particulièrement intéressé. D'abord, il ne voit pas d'intermédiaire entre la substance et l'accident ; ou bien donc les opérations de l'intelligence et de la volonté seront les opérations de substances ou elles seront les opérations d'accidents ; mais il est inconcevable qu'un accident sache, veuille, désire, agisse, et personne n'a jamais fait preuve d'une imbécillité suffisante pour croire qu'autre chose qu'une substance, voire une substance vivante, puisse accomplir de telles opérations. Il reste donc que l'âme même, prise dans sa substance, soit la cause des opérations que nous attribuons à ses facultés [1]. Quant au deuxième argument, nous le connaissons déjà, puisqu'il revient à soutenir l'absolue indivisibilité de l'âme [2]. Reste enfin l'argument d'autorité, qui semble se réduire à mettre de son côté tous ceux qui affirment l'unité de l'âme ; et un exemple qui fera fortune : l'âme qui exerce différentes facultés psychologiques est semblable à un homme qui exerce différentes fonctions sociales ; elle est intelligence, volonté, puissance, comme un même homme est à la fois duc, comte, marquis, podestat d'une ville, et parfois même, en outre, consul et sénateur [3]. Après cela, que l'on accumule tout ce qu'il vient de dire, *intende ergo haec*

1. *Ibid.*, p. 92, à *Amplius unicuique virtuti* ; notamment : « Et quia igitur non est possibile accidens aliquid intelligere vel concupiscere, aut aliquid aliorum hujusmodi efficere ; nemo enim adhuc imbecillitate tanta desipuit, ut diceret aliquid posse intelligere, vel amare, vel irasci, quod non esset substantia, et etiam substantia viva ; quapropter manifestum est unamquamque hujusmodi potentiarum seu virtutum substantiam esse, et propter hoc vel ipsam totam animam vel partem ipsius. »

2. *Ibid.*, p. 92, à *Jam autem removi tibi partialitatem ab ea.*

3. Guillaume d'Auvergne semble devoir ici son originalité à une interprétation sommaire et hâtive de certaines doctrines antérieures. Voici tout ce qu'il nous dit des sources auxquelles il puise ici sa doctrine : « Debes autem scire quod non de ingenio meo solummodo, neque solus hoc dico vel dixi : aliqui enim ex majoribus et sapientioribus Theologorum legis Christianorum hoc dixerunt, et scripserunt, sicut apparere tibi potest ex inspectione librorum illorum, asserentes expresse quia anima humana et una est et unum est. Quod autem dividitur vel distinguitur in potentias aut virtutes sive per illas, non secundum essentiam est vel fit hoc, sed secundum officia. » *(De anima*, cap. III, pars 6 ; t. II, p. 92). Ces derniers mots trahissent le texte dont s'inspire G. d'Auvergne et qui ne peut être qu'Augustin : *De Trinitate*, XII, 3, 3 : « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi *(scil.* ratio superior et ratio inferior), nisi per officia geminamus. » (*Patr. Lat.*, t. 42, col. 1000). Il va sans dire que la pensée vraie d'Augustin est plus complexe ; mais G. d'Auvergne croyait le suivre fidèlement, alors qu'il ne faisait qu'exagérer les formules d'Isaac de Stella et d'Alcher de Clairvaux mises par le *De spiritu et anima* sous l'autorité de saint Augustin. Cf. *op. cit*, cap. IV ; XIII ; XIX ; dans : S. Augustini, *Opera omnia, Patr. Lat.*, t. 40 ; col. 781, 788, 794.

omnia et aggrega ea, et Guillaume d'Auvergne garantit à sa doctrine une évidence sans défaut[1].

La conséquence historique la plus importante de sa fidélité à cette thèse est l'application rigoureuse qu'il en fait au problème de l'intellect agent. Cette doctrine ne s'offre pas à lui, en effet, comme une tentative pour définir en termes abstraits les conditions auxquelles une connaissance intellectuelle est possible ; il se la représente immédiatement en termes psychologiques et se demande si elle est compatible avec l'absolue simplicité qu'il vient d'attribuer à l'âme. Réduite à l'essentiel, cette doctrine de philosophes qui se croient fidèles à la pensée d'Aristote revient en somme à ceci : tout acte d'intellection se compose de deux moments, une action exercée, plus une passion subie. Pour expliquer l'élément passif de l'intellection, ces philosophes admettent l'existence d'un intellect matériel[2] qui reçoit les signes correspondant en lui aux objets, et un intellect agent qui fait passer ces signes intelligibles de la puissance à l'acte, à peu près comme la lumière rend actuellement visibles des couleurs qui ne le seraient pas dans l'obscurité. Conclusions déjà très répandues au temps de Guillaume d'Auvergne, puisqu'il nous déclare que beaucoup les avalent sans discussion : *multi deglutiunt positiones istas absque ulla investigatione discussionis et perscrutationis recipientes illas, et etiam consentientes illis, et*

1. « Quemadmodum enim apud homines vivos et idem homo, et dux, et comes est, et marchio, et potestas alicujus civitatis, et consul interdum atque senator : sic una et eadem anima, in unitate atque impartibilitate sua persistens ac permanens, simul est vis intellectiva, et vis rationalis, et volens, quod est dicere virtus volendi. Eodem modo concupiscibilis vel irascibilis, sed pro varietate operationum quas efficit, seu perficit, diversae virtutes ac potentiae nominantur, quemadmodum unus et idem homo, pro varietate dignitatum et officiorum, antedictis nominibus nominatur. » *Ibid.*, p. 92. — Comparaison plusieurs fois reprise, et interprétée avec plus de profondeur par Albert le Grand ; notamment *De anima*, lib. II, tract. 1, cap. 11 ; éd. Jammy, t. III, p. 57-58.

2. Quelques indications sur la terminologie spéciale de G. d'Auvergne ne seront pas inutiles. Il nomme constamment *intellectus materialis* l'intellect que saint Thomas nommera l'*intellectus possibilis* ; l'épithète *materialis* ne désigne ici que la réceptivité, ou passivité, qui caractérise cet intellect, et ne suppose aucunement que ce soit un corps. — D'autre part, le contenu cognitif de l'intellect est désigné par lui sous le nom de *signa* ; un *signum* étant ce que l'intellect appréhende et qui constitue le terme immédiat de l'intellection ; le choix du mot « signe » s'explique, entre autres raisons, par le fait que G. d'Auvergne considère les concepts comme significatifs plutôt que comme représentatifs des objets, si bien qu'un même « signe » peut éventuellement correspondre à des objets très différents. Sa conception des signes mentaux, qu'il se représente comme des chiffres dont la valeur change avec leur position dans un nombre *(De Universo*, IIa IIae, col. 3 ; t. I, p. 1.018) vaudrait d'être étudiée plus qu'elle ne l'a été jusqu'ici.



pro certissimis eas habentes[1] ; c'est ce qui le décide à les mettre en discussion.

Mais il conviendrait peut-être de dire plutôt que c'est ce qui le décide à les éliminer sans les discuter. La seule solution cohérente du problème, et celle à laquelle se rallieront en fait la plupart de ses successeurs, consistait à unir l'intellect agent et l'intellect possible dans l'unité d'une seule et même âme. Or Guillaume d'Auvergne rappelle d'abord que cette solution se trouve condamnée d'avance par tout ce qui précède : il nie et niera toujours que l'âme puisse posséder deux intellects, l'un agent, l'autre possible, parce qu'il considère l'âme comme *impartibilis*[2] ; et cette hypothèse une fois écartée, restent seules en présence la conception impossible de l'Intelligence agente d'Avicenne, ou des combinaisons absurdes d'intellects considérés comme autant de substances distinctes qui chercheraient à entrer en composition.

Parmi les formules de toute sorte que Guillaume d'Auvergne accumule contre ces thèses, il en est qui intéressent directement l'histoire de la pensée thomiste, parce que la *Somme Théologique* se croira tenue de les prendre en considération. D'abord, celle qui définit la position même de Guillaume d'Auvergne : il n'y a pas d'intellect agent. Conclusion inévitable dès lors que l'on n'admet plus ni l'Intelligence agente séparée d'Avicenne, ni la possibilité d'un intellect agent qui serait une partie de l'âme humaine ; n'ayant de place ni dans l'âme, ni hors de l'âme, l'intellect agent se trouve radicalement éliminé : *intellectus agens... nec ipsa essentia ejus est, nec de ipsa*[3]. Or cette formule évoque immédiatement le souvenir de deux articles de la *Somme Théologique*, auxquels elle rend du même coup leur pleine signification historique. Y a-t-il lieu de poser un intellect agent ? L'intellect agent appartient-il à l'âme[4] ? Nul

1. *De anima*, cap. VII, pars 3 ; t. II, p. 205. Guillaume d'Auvergne ne nomme pas ces partisans d'Aristote déjà si nombreux.

2. « Quod si intelligant istos duos intellectus partes quasdam animae humanae esse, non oportet ut repetam tibi ea quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem. » *Ibid.*

3. *De anima*, cap. VII, pars. 3 ; t. II, p. 206.

4. Cf. G. d'Auvergne, cap. VII, pars 4 ; t. II, p. 207 : « Quod inter intelligibilia et intellectum possibilem non est ponendus intellectus agens medius, irradians intellectum materialem sive possibilem ». Ce titre, qui n'est pas de la rédaction de G. d'Auvergne lui-même, résume néanmoins son chapitre avec une parfaite fidélité. — La doctrine du *De anima* est visée directement par saint Thomas dans : *Summa theologica*, I, 79, 3 : « Utrum sit ponere intellectum agentem » et I, 79, 4 : « Utrum intellectus agens sit aliquid animae. » Ce dernier article renvoie immédia-

doute désormais que la doctrine de Guillaume d'Auvergne ne s'y trouve implicitement visée, car, nous le verrons, sa pensée correspond seule, dans l'histoire du problème, à la négation formelle de l'intellect agent.

Il y a plus, et l'on peut constater que Guillaume d'Auvergne a fourni les objections principales que saint Thomas va s'employer à réfuter. D'abord, l'argument qui se tire de l'analogie entre la connaissance intelligible et la connaissance sensible. Le sens est naturellement en puissance à l'égard du sensible, ce qui signifie que lorsqu'on pose un organe sensoriel en présence d'un objet sensible, il est inutile de supposer une faculté agente intermédiaire qui rende l'organe capable de percevoir son objet. Autrement dit encore, de même qu'il n'y a pas à supposer de sens agent qui serve d'intermédiaire entre le sensible et le sens, de même il n'y a pas à supposer d'intellect agent entre l'intellect possible et les intelligibles. Fausse analogie, remarquera saint Thomas, car les sensibles se trouvent en acte au dehors de l'âme, ce qui fait que l'on n'a pas à supposer de sens agent dont la fonction consiste à les actualiser : un organe sensible purement passif suffit en présence de sensibles qui existent en acte et sont par conséquent aptes à agir Au contraire, les intelligibles abstraits ne se trouvent pas réalisés tels quels dans la nature ; avant donc qu'ils puissent être connus, il faut qu'ils se trouvent produits ; et c'est précisément pourquoi l'hypothèse d'un intellect agent s'impose, qui rende actuellement intelligible pour la pensée ce qui ne l'était pas actuellement dans la réalité [1]. On peut donc expliquer la connaissance du sensible

tement à la *Quaest. disp. de Anima*, art. 4 : « Utrum necesse sit ponere intellectum agentem ».

1. « Si inter sensus et sensibilia non est necessaria virtus media agens in sensus quae faciat sensata sensibilia, quae potentia sunt in organis sensuum, exire in effectum, et ea esse in effectu : sed ad hoc sufficiunt sensibilia quae extra sunt ; quomodo non sufficiant intelligibilia ad imprimendas similitudines suas intelligibiles in intellectum materialem ? Et ut clarius hoc dicatur : Sicut non est sensus agens, ut ita dicatur, inter sensibilia et sensum, medius, ita non est necesse ut sit intellectus agens inter intelligibilia et intellectum materialem. Et attende diligenter quod comparatio ista convenientissima est. Sensus enim, ad modum intellectus materialis, est potentia habens formas sensibiles sive similitudines earum, quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines. ». G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 4ª ; t. II, p. 207. — Cf. pars 3ª ; à : *Quod si quis dicat..*, p. 205-206. — On constatera la fidélité littérale avec laquelle saint Thomas résume cet argument dans : *Sum. theol.*, I, 79, 3, obj. 1ª et ad 1m : « Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia : sed, quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum ; ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod

sans un sens agent, on ne peut pas expliquer la connaissance de l'intelligible sans un intellect agent.

Le deuxième argument réfuté par saint Thomas est une réponse de Guillaume d'Auvergne à l'un des arguments invoqués par les défenseurs de l'intellect agent en faveur de leur thèse. Ces aristotéliciens objectaient en effet que, même dans le cas de la connaissance sensible, il faut un agent pour que la sensation soit possible : la lumière, sans laquelle les corps colorés ne pourraient jamais être vus par l'œil. A quoi Guillaume d'Auvergne répondait que les deux cas n'avaient aucun rapport. La couleur, observait-il, n'est pas en puissance dans le corps coloré, mais en acte, et ce qui fait qu'elle est incapable d'agir sur l'œil, ce n'est pas qu'elle n'existe pas, c'est qu'elle n'a pas la force suffisante pour agir. La lumière n'intervient donc dans la sensation que pour conférer à des couleurs déjà existantes l'intensité qui leur permet d'impressionner l'organe visuel, ce qui revient à dire qu'elle les renforce, mais ne les actualise pas[1]. Tout autre est la situation de l'intellect possible, pure réceptivité, en qui ne se trouvent aucunes idées intelligibles, même impuissantes à se faire connaître, comme il se trouve des couleurs dans les corps ; la lumière joue donc par rapport à la sensation un rôle tout autre que celui d'un intellect agent, dans l'hypothèse où cet intellect serait invoqué pour rendre compte de l'intellection. A quoi saint Thomas répondra en distinguant deux interprétations possibles du rôle joué par la lumière à l'égard des couleurs. Si l'on admet, avec les adversaires auxquels Guillaume d'Auvergne vient de s'opposer et dont il admet en définitive l'interprétation, que la lumière a pour effet de rendre visibles des couleurs qui ne

non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum. » Cf. *Qu. disput. de Anima*, art. 4, obj. 5ª et ad 5ᵐ.

1. « Illa autem dissimilitudo est exempli quod inducunt de luce, et colore, ad intellectum agentem et intellectum materialem ; intellectui namque materiali secundum se nulla dispositio est actualiter nisi sola receptibilitate : in corpore vero omni colorato actualiter est dispositio illa quam vocunt colorem potentia, quae proculdubio adeo tenuis est, et debilis, ut nonnisi adjutorio supereffusi luminis in instrumentum visus agere sufficiat. Et propter hoc cum deest illi adjutorium luminis cessat ab immutatione instrumenti visus ipsius : quemadmodum calor exiguus et debilis non praevalet immutare instrumentum tactus, praesertim in eis qui cutem carnis duram et spissam habent. Manifesta igitur est tibi dissimilitudo intellectus materialis, et corporum coloratorum in parte ista per hoc. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 4ª ; t. II, p. 207. — Pour la réfutation de cet argument par saint Thomas, voir *Sum. theol.*, I, 79, 3, obj. 3ª : « Si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra :... » et ad 3ᵐ. Cf. *Qu. disput. de Anima*, art. 4, obj. 4ª. — L'origine de l'argument se trouve manifestement dans Aristote, *De anima*, III, 5, 430, a, 16 : « τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. »

l'étaient pas sans elle, la comparaison entre la lumière et le rôle d'un intellect agent semble entièrement fondée. Et en effet, ce que ne note pas saint Thomas, Guillaume d'Auvergne ne diffère de ses adversaires qu'en ce qu'il conçoit la puissance comme une possibilité radicale et absolue de l'intellect, au lieu que les espèces sensibles pourraient fort bien être comparées à ces couleurs impuissantes que la lumière rend visibles comme l'intellect agent rend intelligibles les phantasmes du sens commun. Pour une telle interprétation : *similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum.* Toutefois l'interprétation de cette comparaison qu'accepte saint Thomas lui-même[1] est assez différente. Avec Averroës, il admet que l'effet de la lumière n'est pas de renforcer les couleurs et de les actualiser, mais de supprimer simplement l'opacité du milieu qui les empêche d'agir sur la vue ; ce qui le conduit à concéder en somme que le rôle de la lumière dans la sensation est autre que le rôle de l'intellect agent dans l'intellection. Reste simplement qu'il faut de la lumière pour voir comme il faut un intellect agent pour connaître, bien que le mode d'action de ces deux principes soit fort différent dans l'un et l'autre cas.

Reste une troisième objection empruntée à Guillaume d'Auvergne et qui correspond véritablement au fond même de sa pensée : lorsqu'on met en présence un intellect, qui est capable par définition de recevoir des formes intelligibles, et les formes intelligibles qu'il est capable de recevoir, que peut-on réclamer de plus pour que la connaissance intellectuelle s'effectue ? Absolument rien. Il est donc tout à fait superflu de supposer l'existence de l'intellect agent pour rendre raison de la connaissance[2]. Argument qui présuppose

---

1. Les deux interprétations paraissent demeurer libres dans la *Summa theologica* mais saint Thomas fait sienne celle d'Averroës dans la *Qu. dist. de Anima*, art. 4, ad 4[m]. Prise en ce second sens, la comparaison s'applique moins bien à la thèse, mais saint Thomas observe, qu'en effet Aristote la présente comme s'y appliquant τρόπον τινα, c'est-à-dire que : « intellectus agens est quasi lumen quodam modo ».

2. « Et quoniam principia haec (*scil.* prima principia) non sunt nisi res in abstractione universali, et compositione circa quam est veritas, circa contrarium vero falsitas, necesse est ipsas esse ordinatas atque compositas in compositione judicativa, sive enunciatione ; hoc enim modo ordinata lumina sunt coram posita visui spirituali, quod est dicere virtuti intellectivae nostrae sicut praedixi, neque possibile est ut claudat se visus hujusmodi vel repellat a se, et intrare in semetipsum prohibeat lumina ista, vel ut discordet ab eis discredens illa, vel ignorans, et hoc est quod Aristoteles intellexit in sermone suo quo dixit quod principiis non est contradicere ab interius rationi. Quemadmodum enim non est possibile visui nostro corporali nisi ex impedimento instrumenti non admittere lumen solare vel contradicere, et dicendo ipsum esse tenebrosum, vel non lucidum ; sic non est possibile



accordé ce dont l'existence même est en question : des intelligibles actuellement réalisés sans la collaboration d'un intellect qui les ait dégagés du sensible. Ce qui manque, pour que la doctrine de Guillaume d'Auvergne soit acceptable, c'est la présence à l'intellect d'intelligibles purs qui lui soient effectivement donnés Ainsi, même à travers la seule critique dirigée contre elle par saint Thomas, nous percevons la présence latente du platonisme qu'elle présuppose et de son affinité avec la pensée d'Avicenne : Guillaume d'Auvergne ne se passe d'intellect agent que parce que Dieu sera là pour conférer à notre intellect les premiers intelligibles par mode d'illumination.

C'est également en fonction de Guillaume d'Auvergne que saint Thomas pose et discute la question suivante de la *Somme Théologique* : l'intellect agent appartient-il à l'âme ? Problème distinct du précédent, quoique connexe, et que saint Thomas en distingue plus précisément que Guillaume d'Auvergne ne l'en avait distingué. Savoir s'il est nécessaire de faire appel à un intellect agent pour rendre raison de la connaissance humaine, c'est une question ; savoir si la notion même d'intellect agent est conciliable avec la nature réelle de l'âme humaine, c'en est une autre, et c'est cette dernière seule que nous allons désormais examiner.

D'abord, l'impossibilité de loger un intellect agent dans une âme humaine paraît s'imposer d'elle-même à l'esprit. Quelle est en effet la fonction propre dévolue à un tel intellect par ses partisans ? Illuminer l'âme. Or nous savons par l'Écriture que le principe illuminateur de nos âmes est supérieur à l'âme, puisque c'est Dieu, la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde. Il est donc impossible de faire tenir dans l'âme même le principe de son illumination. — A quoi saint Thomas répond par sa conception personnelle de l'illumination divine : Dieu illumine nos âmes en tant qu'il les a douées de la lumière naturelle grâce à la

---

visui nostro spirituali, qui est intellectus, non admittere veritatem principiorum intra se, atque contradicere eis aut veritati eorum.

Manifestum igitur est tibi ex his quoniam principia hujusmodi non indigent adjutorio intellectus agentis, ad hoc ut in ipsum nostrum intellectum intrent, neque ad hoc ut ipsi luceant, vel eidem nota fiant; sicut res per semetipsas lucentes, et quae in semetipsis lumina sunt, non indigent alio adjutorio ad hoc ut visui nostro luceant, vel per ipsum visum nobis appareant, vel innotescant ; sed per omnia sicut ipsa quae in semetipsis lumina sunt, per semetipsa, absque alterius adjutorio visibilia sunt, sic et ista per semetipsa intelligibilia sunt, sive visibilia visui nostro spirituali, quapropter supervacue ponitur intellectus agens. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars V^{a} ; t. II, p. 210. — Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 79, 3, obj. 3^{a} et ad 3^{m}.

quelle elles connaissent, et qui est celle-même de l'intellect agent [1] ; réponse qui met en jeu sa doctrine tout entière, et que nous retrouverons en son temps.

Ensuite, un intellect agent est, par définition, en continuelle et permanente intellection des intelligibles ; si donc l'âme possédait un intellect agent, elle ne devrait jamais cesser un seul instant de connaître ; or nous savons que ce n'est pas le cas ; il est donc impossible d'attribuer à l'âme un intellect agent. Objection très forte du point de vue de Guillaume d'Auvergne pour qui l'âme est strictement une, car elle serait nécessairement tout entière à ses yeux ce que serait l'une quelconque de ses parties : un intellect agent, dans une âme intérieurement aussi une, l'illuminerait par sa seule présence totalement et continuellement. — Mais objection qui perd toute force dans une conception de l'âme humaine telle que celle de saint Thomas. Lorsqu'Aristote déclare que l'âme humaine tantôt connaît et tantôt ne connaît pas, c'est bien de l'âme qu'il parle, et non de l'intellect agent. Ce dernier est véritablement toujours en acte, mais l'âme possède en outre un intellect possible, et elle ne connaît actuellement elle-même qu'en vertu du concours de son intellect possible avec son intellect agent. [2]

Une troisième objection s'apparente étroitement à la précédente : un agent et un patient suffisent pour qu'il se produise une action ; si donc il y a dans notre âme une puissance passive qui est l'intellect possible, et une puissance active qui est l'intellect agent, il en résultera que l'homme sera toujours capable de connaître, pourvu seulement qu'il le veuille, ce qui est évidemment faux L'intellect

1. « Quod autem sic se habeat veritas testificati sunt sapientes gentis Hebraeorum et gentis Christianorum ; similiter et prophetae utriusque legis et gentis antedictarum. Quidam enim eorum dixit : *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*. (Eccli. I, 5) ; et propheta ille de quo audivisti : *signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Psalm., 4, 7) ; et alibi petebat hoc orans dicens : *illuminet vultum suum super nos* (Psalm., 6, 2). *In lege vero Christianorum expresse legitur : erat lux vera quae illuminat omnem hominem* (Joan., I, 9) ; et alibi, *civitas illa non eget sole neque luna, sed claritas Dei illuminat illam* (Apoc., 21, 23). » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 6 ; t. II, p. 212. — Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 79, 4, 1ª obj. et ad 1ᵐ. Et *Qu. disp. de Anima*, art. 4, 7ªobj. et ad 7ᵐ.

2. « Amplius, intellectus hujusmodi cum sit intelligens per semetipsum solum esset intelligens omnia intelligibilia ; et hoc, intelligere continuo sempiterno, cum extra ipsum nullo indigeat adjuvari ad intelligendum quodcumque ex intelligibilibus. Amplius intellectus hujusmodi cum sit intelligens per semetipsum solum, esset intelligens omnia intelligibilia, et hoc intelligere continuo ; cum extra ipsum nullo indigeat adjuvari ad intelligendum quodcumque ex intelligibilibus. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 3ª ; t. II, p. 206. — Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, 79, 4, 2ª obj. et ad 2ᵐ. Il renforce l'argument de Guillaume d'Auvergne. qu'il s'oppose, par le témoignage d'Aristote, mais ne le modifie en rien pour le fond.



agent ne fait donc pas partie de notre âme, puisqu'elle a besoin d'acquérir péniblement les sciences au lieu de se les conférer à volonté. — Argument qui met une fois de plus en évidence l'opposition radicale entre le platonisme de Guillaume d'Auvergne et l'aristotélisme de saint Thomas. Pour Guillaume d'Auvergne, un intellect agent ne peut être autre chose qu'une raison suffisante de connaissance, comme une idée de Platon, ou l'Intelligence agente d'Avicenne ; il en résulte donc que si on lui concède un tel intellect agent, Guillaume d'Auvergne ne voit pas comment une connaissance actuelle des intelligibles pourrait n'en pas résulter immédiatement. Un intellect en acte, c'est pour lui de la science en acte. Pour saint Thomas au contraire, fidèle à la conception instrumentaliste de l'intelligence qu'il doit à son maître Aristote, un intellect en acte est moins pour l'homme de la science que le moyen d'en faire. Accorder à l'âme humaine un intellect agent, ce n'est donc pas la dispenser de se tourner vers les choses, d'acquérir des sciences ou de s'entraîner à les acquérir ; c'est simplement posséder le principe actif qui permet à l'âme d'exercer ces diverses fonctions et, de ce point de vue, ce n'est pas conférer la science à l'âme que de lui conférer un intellect agent [1].

Ainsi donc, du point de vue de G. d'Auvergne, s'il est inutile, et même contradictoire, de poser une Intelligence agente, il ne le serait pas moins d'attribuer à l'âme un intellect agent. Là-dessus, notre Docteur reste parfaitement ferme et n'a jamais varié. Mais la négation de l'intellect agent complique, bien plutôt qu'elle ne le

1. « Amplius intelligere in ipso intellectu materiali est, atque perficitur ex irradiatione intellectus agentis, aut non. Si est ei notum, ut quid igitur laborat intelligere et scire per alia, sive ab aliis ? Cum intellectus agens per semetipsum sufficiat illuminare ipsum scientiis et cognitionibus intellectivis omnium scibilium, praesertim cum irradiationes intellectus agentis nullum laborem requirant. Ad quid igitur tanto labore scribuntur, et imprimuntur *(sic !)* libri scientiarum ? ad quid audiuntur magistri sive doctores earum ? ad quid frequentantur scholae earum ? cum apud unamquamque animam sit intellectus tam promptus, tamque expeditus infundere intellectus et scientias intellectui materiali, secundum quem solum et etiam quo solo anima humana intelligit et cognoscit intellectualiter. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 4ª ; t. II, p. 208. — Résumé sous une forme plus technique par saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 79, 4, 3ª obj. et ad 3m. Cf. *Qu. disp. de Anima* art. 5, 6ª obj.

Les deux dernières objections de saint Thomas ne nous semblent pas viser directement le texte de Guillaume d'Auvergne lui-même ; en tout cas, nous n'avons réussi à effectuer aucun rapprochement de textes qui fût assez évident pour prêter une force nouvelle à cette démonstration. Toutefois, l'obj. 4ª de saint Thomas semble viser G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 4ª, à *Amplius si vere correlativa sunt* (éd. citée, t. II, p. 207) ; cf. Roger Bacon, *Opus majus*, éd. J. H. Bridges, t. III, p. 46 ; « tunc anima sciret idem per agens et ignoraret per possibile ».

résout, le problème de la connaissance ; car si nous ne disposons d'aucun instrument pour faire de l'intelligible avec du sensible, il reste à expliquer comment nous réussissons malgré tout à en faire. Question inévitable, que Guillaume voit se poser devant lui dès la fin de son *De universo* [1] dont il promet dès lors une solution que son lecteur doit attendre, sans impatience, longtemps avant de la voir arriver et qui, enfin arrivée, ne sera pas sans lui laisser

---

1. Nous reproduisons intégralement le texte où G. d'Auvergne se pose le problème pour la première fois : « Differt autem exemplum istud (*sc.* les chiffres) a designationibus quae fiunt in intellectu, quia designatio hujusmodi figurarum ad placitum, vel ex placito est, et pacto : illae autem quae fiunt in intellectu, sive apud intellectum, per ipsum ex natura, et per naturam fiunt, natura, inquam, intellectus, quia mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus, exilissimeque excitatus ab illis, res ipsas sibi ipsi exhibet, et praesentat, et earum species ipse sibi ipsi in semetipso format. Et haec unus ex nobilioribus gentis Christianorum doctoribus sic dicit. Debes autem scire, quod natura intellectus, et virtus ejus nec plene investigata est a philosophis, nec adhuc usque ad liquidum declarata. Qualiter enim in semetipso rerum intelligibilium species formare possit ipsemet, quis declarare sufficiat, cum tam impartibile agere in semetipsum non videatur esse possibile. Neque enim aliquid circa idem agens et patiens posse esse videtur, cum contraria secundum idem eidem inesse posse non videantur. Agere autem et pati, imprimere et recipere, manifeste contraria sunt ; secundum diversa vero agere sic et pati intellectum, qualiter possibile erit, cum non sint aliud et aliud, quorum alterum hujusmodi formas imprimat.

Propter hoc coactus fuit, et propter alia, Aristoteles ponere intellectum agentem, qui hujusmodi formas imprimit, et intellectum possibilem, seu materialem, qui eas recipit. Quare necesse haberet ponere, vel unum necessario intellectum agentem numero esse in omnibus animabus humanis, vel unumquemque habere sibi appropriatum unum intellectum agentem. — Cum in omni anima humana fiant hujusmodi formarum designationes, unus autem numero quomodo esset in tot, tamque dispersis animabus ? Sicut neque animam humanam possibile est esse in omnibus corporibus humanis. — Si vero unumquodque haberet appropriatum sibi, etiam de illo suborirentur inexplicabiles quaestiones ; quoniam, aut haberet apud se formas hujusmodi, aut reciperet ipse, quando eas imprimeret, in intellectum materialem sive passibilem. Quod si haberet semper eas apud se, cur igitur non semper, et omni hora ageret impressiones hujusmodi ? Si vero non haberet eas sed aliunde reciperet, videlicet ab alio intellectu agente, de illo esset eadem quaestio.

Propter hoc et alia, quemadmodum praedixi, licet tot et tanti sapientes de anima scripserunt, naturam tamen ipsius, et naturam virtutis intellectivae, multum obscuram et imperscrutatam reliquerunt. Hinc est quod desiderium mihi fuit, et est adhuc, de ea tractatum completum scribere, per quem anima humana posset innotescere tibi, et cognoscere ; qua cognitione, post creatoris cognitionem nulla est ei salubrior, et per omnem modum utilior, sicut contraria ignorantia post Dei altissimi ignorantiam, nulla est et ei periculosior, aut turpior. In beneplacito igitur Creatoris sit dare vitam, et spatium, gratiaeque suae adjutorium ad tam desiderabilem, tamque nobilem tractatum perficiendum. Ipso namque auctore, et adjutore potentissimo id ipsum sapere in ipso dabitur, determinareque, quod non parum adjutorii et oblectamenti sequacibus sit allaturum. » G. d'Auvergne. *De Universo*, IIa IIae, cap. 3, t. I, p. 1018.

quelques incertitudes. C'est d'elle cependant qu'il nous va falloir nous contenter.

Le premier point à noter, lorsqu'on veut comprendre Guillaume d'Auvergne, spécialement dans cette partie de son œuvre, c'est qu'Aristote se confond souvent pour lui avec Avicenne et que, partant de cette présupposition, les efforts infructueux auxquels il se livre pour s'expliquer qu'un adversaire de Platon, comme le fut Aristote, ait pu enseigner une doctrine aussi nettement platonicienne que celle d'Avicenne, le conduisent aux pires difficultés. En ce qui concerne spécialement le problème de la connaissance, la situation propre de Guillaume d'Auvergne est la suivante : sa thèse de l'unité absolue de l'âme, à laquelle il tient par-dessus tout, exclut l'hypothèse d'un intellect en partie agent et en partie patient, qui serait apte à tirer par soi-même l'intelligible du sensible ; restent donc deux solutions possibles: ou bien que l'intellect reçoive l'intelligible du dehors, ou bien qu'il soit capable de le produire de soi-même, sans pourtant se diviser. Problème dont, avec de telles données, les difficultés sont à peu près inextricables. Guillaume d'Auvergne, qui s'est engagé lui-même dans cette impasse, ne se fait d'ailleurs aucune illusion sur ce point ; il constate même stoïquement que la question, depuis si longtemps qu'elle est posée, n'a pas encore reçu de solution définitive, mais, avec l'ardeur intellectuelle qui ne le quitte jamais et la confiance en Dieu dont il s'inspire, nous allons le voir s'attacher à résoudre l'insoluble avec une magnifique obstination.

Que l'intellect humain soit illuminé par Dieu et grand ouvert aux influences divines, c'est ce dont la démonstration n'offrira aucune difficulté pour Guillaume d'Auvergne ; le difficile consiste uniquement pour lui à expliquer notre connaissance du monde et des corps. Comment le monde inférieur peut informer ou illuminer une âme intelligente comme la nôtre, voilà quelle est la pierre de scandale de tout augustinisme, et de celui-ci en particulier. Pour être certain d'épuiser la difficulté, Guillaume d'Auvergne distingue trois cas : la sensation, l'abstraction, l'inférence par laquelle l'intellect passe de la connaissance de la cause à celle de l'effet ou, généralement parlant, de la connaissance d'une chose à celle d'une autre qui lui est associée dans la réalité. Le problème de la sensation, si considérable que soit la portée historique de la solution qu'en propose Guillaume d'Auvergne, ne nous intéresse ici que très indirectement ; nous ne l'examinerons donc pas. Par contre, les deux derniers problèmes mettent directement en jeu l'activité

de l'intellect même et contraindront Guillaume à prendre enfin position sur ce point important.

L'abstraction, telle qu'elle nous est ici décrite, est à deux degrés : une abstraction purement imaginative, qui consiste à tirer de la perception d'un objet individuel l'*image* générique qui convient à tous les objets de même espèce ou de même genre ; une abstraction intellectuelle, qui consiste à tirer de cette perception ou de cette image l'*idée* du genre ou de l'espèce auxquels appartient cet objet. Les deux moments de l'opération sont fort bien distingués dans l'analyse du processus cognitif que nous donne le *De anima*, et la nécessité de recourir à des solutions différentes pour expliquer chacune de ces deux opérations s'y trouve marquée de façon non moins nette. L'abstraction purement imaginative ne pose en réalité aucun problème, car elle ne consiste pas à ajouter quelque chose au contenu de la sensation, mais plutôt à lui en retrancher. Encore le terme même de retrancher suggère-t-il l'idée d'une opération plus positive que celle-ci ne l'est en réalité. Si je perçois clairement et de près une statue d'Hercule, la connaissance que j'en ai mérite le nom de sensation, parce que j'appréhende tous les détails individuels de cette statue qui me permettent d'y reconnaître un Hercule. Que je m'en éloigne au contraire, et voici qu'à proportion de mon éloignement, mon appréhension de ces formes individuelles diminue au point de ne plus me représenter qu'un homme indéterminé, et qui n'est pas plus tel homme que tel autre. Notre pensée passe donc de la sensation d'un être particulier à l'image abstraite de l'espèce par simple absence des détails concrets qui particularisent l'objet perçu [1]. Mais cette première abstraction,

---

1. « Secundus modus est per abstractionem, et jam declaratum est tibi quid sit abstractio seu spoliatio aut denudatio : haec enim non est nisi *privatio* apprehensionis formarum individuantium sive individualium, et posui tibi exemplum de hoc in imagine Herculis eidem simillima, et intendo quae clare videnti et e proximo inspicienti non nisi Herculem repraesentare posset. Si autem elongaretur ab illa, pro modo elongationis, imminueretur apprehensio formarum hujusmodi, donec veniret ad hoc ut imago illa non repraesentaret ei nisi hominem vagum, non potius unum quam alium. Hic est igitur modus abstractionis seu denudationis formarum ad *phantasiam sive imaginationem* a sensibus venientium ; *ex quibus non est dubitandum quin intellectus occasionaliter inscribatur formis abstractioribus, et naturae suae congruentioribus*. Qualiter autem inscriptio hujusmodi fiat, videlicet ab ipsa phantasia, an ab ipsa vi intellectiva, an aliunde, quaestionem habet quam alibi tibi pro parte determinavi, et hoc si Deus voluerit, supplebo, si quid minus habet determinatio illa. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 7 ; t. II, p. 213. — Pour déterminer le sens exact de cette doctrine, il importe de remarquer que Guillaume d'Auvergne pose ici expressément le problème de l'abstraction d'une idée par l'intellect à partir d'une image ; or il déclare l'avoir déjà résolu *pro parte* ; le texte

purement imaginative, prépare une abstraction plus haute, d'ordre purement intellectuel, et qui informe l'intellect d'idées purement intelligibles. Comment ce deuxième degré d'abstraction peut-il être atteint, voilà la plus difficile des questions que le philosophe puisse avoir à résoudre touchant les opérations intellectuelles de l'âme.

Il importe d'abord de remarquer que Guillaume d'Auvergne considère comme un seul et même problème celui de l'origine des principes premiers de la connaissance et celui de l'origine des concepts abstraits. L'interprétation de ses textes devient entièrement différente, selon que l'on considère sa théorie des principes premiers comme résolvant du même coup la question de l'abstraction intellectuelle, ou qu'on lui attribue au contraire deux théories distinctes, l'une valable pour les seuls principes, l'autre valable pour les seuls concepts. Nous estimons, pour notre part, que Guillaume d'Auvergne entend résoudre d'un seul coup les deux problèmes, et voici les raisons principales qui nous décident en faveur de cette interprétation. Premièrement, il a lui-même déclaré que les principes ne sont rien d'autre que les choses sous leur état d'abstraction le plus universel : *principia haec non sunt nisi res in abstractione universali* [1] ; on ne voit donc pas comment il aurait pu distinguer la formation des idées abstraites de celle des principes premiers de la connaissance. En outre, dans le texte où il explique la différence entre l'abstraction intellectuelle et l'abstraction imaginative, Guillaume d'Auvergne déclare avoir déjà en partie éclairci ailleurs la formation des idées abstraites ; or il vient précisément d'expliquer la formation des premiers principes, dans un texte que nous reproduisons presque en entier à cause de son importance, et qui situe les deux problèmes exactement sur le même plan : *et propter hoc merito quaeritur unde... formae venerunt in intellectum ; et eodem modo se habet de intellectu seu intellectione principiorum* [2]. Enfin nous espé-

antérieur, que nous allons maintenant analyser, et qui seul se rapporte à ce problème, concerne donc bien la formation des concepts par mode d'abstraction.

1. *De anima*, cap. VII, pars 5 ; t. II, p. 210. Cf. *De Universo*, Ia IIae, cap. XV ; t. I, p. 822. Il est à peine besoin de noter que cette doctrine prépare la solution occamiste du problème de l'abstraction.

2. « Habet autem quaestionem de principiis his ubi sint, et quis ea ita abstraxit, vel ordinavit, et utrum ipsa sint res ipsae quae enunciationibus hujusmodi significantur, an sint, rerum ipsarum per enunciationes hujusmodi significatarum, formae intelligibiles sive similitudines ? — Aggravat autem istam quaestionem sermo Aristotelis quo dicit quod diametrum costae suae asymmetrum esse, semper est.

... Quoniam autem non est possibile animam intelligere sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili (quemadmodum non est videre visui exteriori

rons mettre en évidence, par l'analyse directe des textes, qu'on n'obtient une doctrine à la fois cohérente avec elle-même et qui s'accorde avec eux qu'à la condition d'accepter cette interprétation.

Guillaume d'Auvergne commence par déclarer, avec Aristote, qu'il est impossible à l'âme de connaître sans phantasme ; mais il ajoute aussitôt, et ceci nous en dit long sur ce qu'il peut savoir d'Aristote : *sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili.* Ainsi donc, dire que l'âme ne peut penser sans phantasme, cela signifie simplement pour Guillaume d'Auvergne que l'âme ne peut penser les choses sans une forme intelligible qui les représente. L'exemple concret dont il use ne permet d'ailleurs aucun

---

sive corporali, sine signo vel forma visibili), manifestum est praedictum exemplum [*scil.* non est possibile hominem esse asinum] nec sciri, nec intelligi posse quin intelligantur formae hominis et asini, quae, quoniam intelligi sine signis aut formis intelligibilibus nullatenus possunt, necesse est apud intellectum intelligentem esse signa intelligibilia seu formas antedictas ; *et propter hoc merito quaeritur unde illa signa seu formae venerunt in intellectum ; et eodem modo se habet de intellectu sive intellectione principiorum scientiarum,* quae per seipsa nota sunt, utrum ab ipsis principiis *signa seu formae hujusmodi sub quibus, aut per quas intelliguntur,* imprimuntur intellectui nostro, aut aliunde.

Et ab ipsis principiis imprimi, nullo modo eas possibile esse videtur ; primum quoniam principia universalia sunt ; universalia autem vel agere, vel pati non videtur esse possibile. — Amplius, quemadmodum nulla passio ex universalibus imprimi potest, exempli gratia homini in universali, passio nulla imprimi vel infligi potest ; non enim possibile est hominem percuti in universali, quod est dicere ita ut nullus ex hominibus percutiatur. Quapropter non erit possibile ut actio aliqua sit ab universali per se ; exempli gratia, non est possibile ut homo legat, cantet, vel disputet, vel philosophetur, ita quod nullus. Manifestum igitur est a principiis hujusmodi, quoniam indubitanter universalia sunt, nullam posse esse actionem, et propter hoc nullam passionem, vel impressionem posse fieri ab eis in animabus nostris.

Quia igitur signa ista, sive similitudines, aut formae intelligibiles, causam habent imprimentem eas necessario, et principia hujusmodi non possunt esse causae imprimentes illas, necesse est ab alio vel ab aliis eas imprimi animabus nostris secundum virtutem intellectivam. Et quoniam ab universalibus non est possibile hoc fieri, juxta quod videtur Plato sensisse, necesse est ut hae impressiones fiant ab aliquo quod sit particulare seu singulare. Et hoc est quod Aristoteles posuit intelligentiam agentem, intendens eam esse formam plenam formis plenitudine fecundissima, quod est dicere formam forinsecam, atque formifluam, et scientiam scientificam, sive intelligentiam intelligificam, juxta sermonem philosophi quo dictum est : omnis intelligentia est plena formis, et hic est intellectus plenitudinis videlicet formalis.

Secundum doctrinam autem christianorum quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam, et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam, et ordinatam. Et alter mundorum est ei mundus sensibilium, cui conjunctissima est per corpus ; alter vero creator ipse est in semetipso ut exemplar, et speculum universalis ac lucidissimae apparitionis primorum intelligibilium ; hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae inquam primae, ac per se notae ; similiter ac regulae honestatis, nec non et universitas absconditorum scibilium, ad quae



doute sur ce qu'il entend par là : pour pouvoir affirmer cette vérité évidente qu'un homme n'est pas un âne, il faut avoir d'abord présentes à la pensée le deux formes intelligibles qui désignent dans notre pensée l'homme et l'âne. La question se pose donc de savoir d'où ces signes ou formes sont venues dans notre intellect, et il en est de même en ce qui concerne l'intelligence que nous avons des principes premiers et connus par soi : sont-ce ces principes eux-mêmes, qui impriment à notre intellect les formes intelligibles sans lesquelles nous ne pourrions penser ces mêmes principes , ou viennent-elles d'autre part dans l'intellect, tel est le problème que Guillaume d'Auvergne arrive à poser. Sur quoi l'on notera que le problème de l'origine des concepts est ici, non seulement sur le même plan que celui de l'origine des principes, mais même sur un plan antérieur. Les principes ne sont pensables que s'ils trouvent des formes intelligibles préexistantes auxquelles s'appliquer ; mais d'où viennent ces formes intelligibles elles-mêmes, c'est ce qu'il s'agit de déterminer.

La première hypothèse qui s'offre à l'esprit consisterait à supposer que les principes premiers impriment ces formes dans notre intellect. Mais cette hypothèse ne résiste pas à l'examen, car les principes sont universels ; or l'universel n'est que de l'abstrait, c'est-à-dire un être de raison qui ne peut ni agir ni patir. On ne se représente pas plus l'homme en général comme capable d'exercer une action sur notre pensée que comme capable d'en subir une. Frapper l'homme en général, c'est ne frapper personne en particulier ; dire que l'homme en général lit, chante, dispute ou philosophe, c'est ne rien dire si l'on ne pense pas, en le disant, à quelque homme

---

non attingit intellectus creatus, nisi dono et gratia revelationis divinae. Est igitur creator aeterna veritas, et aeternum exemplar lucidissimae expressionis, et expressivae representationis, et speculum, ut praedixi, mundissimum atque purissimum universalis apparitionis. Hoc igitur, ut praedixi, conjunctissimum est, et praesentissimum, naturaliterque coram positum intellectibus humanis ; et propter hoc in eo legunt absque ullo medio antedicta principia, et regulas antedictas. Ex eo igitur tanquam ex libro vivo, et speculo formifico legit per semetipsum duo illa genera regularum, atque principiorum, et propter hoc creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani. Ab illo igitur fiunt impressiones de quibus agitur, et *inscriptiones* signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva, et ipse est lumen de quo dicit sanctus et sapiens *super quem non fulget lumen ejus (Job*, 25, 3). Et de hoc eodem propheta ille insignis Hebraeorum : *Signatum est*, inquit, *super nos lumen vultus tui Domine*, et intendo signatum, id est clausum, sive occultatum ; quoniam perpaucis revelatum est hoc, videlicet quod lumen vultus luminosissimi creatoris super nos naturaliter sic fulgeat, ut virtutes nostras intellectivas quantum ad antedicta lumina illuminet ». *De anima*, cap. VII, pars 6 ; t. II, p. 211.

— Cf. *De Universo*, Ia IIae, cap. VIII ; t. I, p. 816.

particulier. Cette hypothèse n'est finalement rien d'autre que l'erreur même de Platon qui, prenant des abstractions pour des choses, croyait les universaux capables d'agir sur des êtres particuliers.

D'autre part, cette hypothèse une fois éliminée, et pour la raison que nous venons de dire, il ne reste plus guère qu'une solution à envisager : puisqu'un être particulier peut seul agir sur un autre être, il faut nécessairement que ces ressemblances, ou formes intelligibles, soient imprimées sur notre intellect par un être particulier. C'est ce qui explique la solution du problème que nous avons vue proposée par Aristote : une intelligence agente, pleine de formes, extérieure à nous, et productrice des formes intelligibles qu'elle imprime dans notre intellect. Seulement, cette solution du problème nous est également interdite à cause de la critique préalablement dirigée par Guillaume d'Auvergne contre la doctrine de l'Intelligence séparée. Où donc trouver la cause première de ces formes ?

C'est ici que Guillaume d'Auvergne fait intervenir l'illumination augustinienne. La doctrine chrétienne, dont la vérité absolue ne peut même pas être mise en question, nous représente l'âme humaine comme naturellement située et disposée au point de contact de deux mondes, et, pour ainsi dire, sur leur horizon. L'un de ces monde est le monde sensible, auquel elle est étroitement conjointe par son corps ; l'autre monde est le Créateur qui, pris en lui-même, peut être considéré comme le miroir d'où rayonnent tous les premiers intelligibles. C'est lui, ce Créateur, qui est la vérité éternelle, le modèle qui exprime lumineusement et représente expressivement toutes choses. Nous devons donc le considérer, malgré ce que de telles comparaisons gardent d'infiniment déficient, comme un miroir, ou comme un livre vivant, étroitement conjoint et présent à l'homme, naturellement posé devant son intellect et dans lequel il peut lire les premiers principes de la science et de la morale. D'où cette conclusion ; c'est Dieu lui-même, qui est le livre propre et naturel de l'intellect humain. *Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani*. C'est donc par lui que se font en nous les impressions dont il s'agit et que s'inscrivent dans notre intellect les signes intelligibles dont nous avons parlé : *Ab illo igitur fiunt impressiones de quibus agitur, et inscriptiones signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva*. Tout se passe donc comme si Guillaume d'Auvergne ne voyait d'autre solution possible au problème de la connaissance que de f[illegible]er à Dieu lui-même

dans sa doctrine le rôle illuminateur qu'Avicenne réservait à l'Intellect agent.

Laissons de côté la confirmation, d'ailleurs si curieuse, que Guillaume d'Auvergne demande à la théorie de la prophétie, et où Dieu nous est représenté de nouveau comme tenant un livre qu'il ouvre à la page qu'il veut, pour nous laisser lire la ligne ou même le simple mot qu'il veut ; ce sont là des illuminations qui valent spécialement pour les arcanes de la grâce et c'est seulement d'illumination naturelle que nous devons ici nous préoccuper. Mais une autre confirmation de la doctrine nous attend sur le terrain de la science même, où nous devons expliquer l'inférence qui permet à l'intellect de conclure d'une chose à une autre, et notamment de la connaissance d'une cause à celle de son effet [1].

Problème ardu, en vérité, et dont la solution n'est pas moins difficile que celle du précédent, si même elle ne l'est davantage encore. Supposons, par exemple, que notre intellect soit en possession de l'idée d'une cause, et qu'il passe de cette idée à celle de son effet, ce passage ne peut s'expliquer que de deux manières : ou bien l'idée de la cause a produit l'idée de l'effet, ou bien elle n'a été que l'occasion de son apparition. Or il ne semble guère possible que l'idée d'une cause détermine et produise réellement l'idée de son effet, car un produit ressemble toujours à ce qui le produit, alors qu'il n'y a bien souvent aucune ressemblance entre l'idée de la cause et celle de l'effet. S'il s'agit d'une éclipse, rien de plus différent que les deux idées d'interposition de la terre entre le soleil et la lune, et de privation de la lumière de la lune ; comment donc la première de ces idées pourrait produire quelque chose d'aussi différent d'elle que l'est la deuxième, c'est ce que l'on ne conçoit aucunement.

Reste donc, comme unique hypothèse concevable, que l'idée de la cause soit pour l'intellect une simple occasion de former en soi l'idée de l'effet ; mais, si l'on accepte cette solution, il faut bien prendre garde à toutes les conséquences qu'elle implique. A partir du moment où l'on accorde à l'intellect un tel pouvoir, on se voit obligé de le tenir pour capable de passer, non seulement d'une idée à la chose qu'elle représente, mais encore d'une idée quelconque à toutes les autres idées qui peuvent lui être associées. Telle serait la cause initiale, tout d'abord, des développements par les lieux dialectiques ou rhétoriques, et de l'invention des moyens termes, qui permettent d'établir entre les concepts des liaisons nécessaires

1. *De anima*, cap. VII, pars 8 ; t. II, p. 213.

grâce à l'usage du syllogisme. De là naîtraient encore ces liaisons d'idées plus lâches qui relèvent moins de la science que de l'habileté et qui n'engendrent en nous que la croyance ou opinion. Tel l'exemple, donné par Aristote, de celui qui voit quelqu'un parler avec un changeur, et conclut de cela seul qu il est en train de lui emprunter de l'argent ; mais tel surtout l'exemple de l'araignée proposé par Guillaume d'Auvergne lui-même, et sur lequel il revient complaisamment : ce simple animal, au seul choc subi par sa toile, imagine la chute d'une mouche et pense qu'elle est pour lui une proie. Or, que l'on réfléchisse aux multiples problèmes soulevés par une telle opération, et que l'on explique d'où viennent dans l'imagination de cet insecte des formes aussi différentes ? Elles ne peuvent pas lui venir de l'excitation extérieure qu'il a subie, car ce n'est pas le choc produit sur sa toile qui peut avoir engendré en lui de telles idées ; d'ailleurs, à peine née, et sans avoir eu le temps de rien apprendre, l'araignée se trouve naturellement capable de produire son fil, de tisser sa toile et de s'y installer pour prendre des mouches ; c'est donc bien d'une sorte d'art inné, et comme d'une disposition interne à produire de telles idées, que découlent les actes qu'elle accomplit [1]. De l'homme qui enchaîne ses idées par des syllogismes dialectiques ou nécessaires, jusqu'à l'animal qui produit spontanément des images ou des actions, tout semble ne pouvoir s'expliquer autrement que par une sorte de fécondité intérieure, dont ces actes, ces images et ces idées elles-mêmes découlent. Mais il reste à découvrir l'origine de cette fécondité.

Suivons la direction que l'observation de l'activité animale vient de nous indiquer. Ce qui meut l'araignée à l'accomplissement de ses actes et à l'élaboration des images qu'ils présupposent, c'est

1. « Ego vero dedi tibi exemplum super hoc in aranea, quae ex concussione unius fili telae suae, seu retiaculi, imaginatur casum muscae, et praedam, sive escam, sibi esse illam. Quaero igitur a contradictore, unde tot formae in imaginatione araneae quarum una est forma muscae, alia forma casus ipsius, alia forma predae vel escae ? Musca enim non impressit nisi motum sive concussionem factam in tela ipsius. Unde igitur impressae sunt, et unde veniunt in imaginationem araneae, nisi ab ipsa virtute imaginativa ipsius, sive arte quam creator indidit animae ipsius araneae, ut per illam et texeret retiacula hujusmodi, et per illa venaretur muscas ? Est igitur ars hujusmodi vivendi, sive artificium ; a foris enim non possunt ei advenire formae hujusmodi ; cum antequam muscam viderit vel apprehenderit quolibet modo, et fila producere, et telam ex eis texere aggrediatur. Manifestum est siquidem quoniam quam cito exclusa est ab ovo, artificia hujusmodi exercet. Qualiter autem fiat, sicut praedixi, in intellectiva virtute nostra generatio formarum intellectualium ab ipsa, et per ipsam, investigabo perscrutatius, et declarabo, si Deus voluerit. » *De anima*, cap. V, pars 7 ; t. II, p. 122. Cf. cap. VII, pars 8 ; t. II, p. 213.



une sorte d'aptitude, ou de disposition, présente en permanence dans son âme : *habitus qui est tanquam mos in anima aranaeae*. Concevons notre intellect, à l'imitation de cette âme animale, comme riche d'une aptitude naturelle à produire les idées, et muni d'une sorte d'habitude innée — *quia est sicut mos* — à engendrer spontanément les idées dont il a besoin ; nous n'aurons plus alors qu'à nous souvenir de nos conclusions touchant l'origine des formes intelligibles et des principes pour comprendre la cause d'une telle fécondité.

Le premier avantage que présenterait cette solution du problème serait de supprimer les difficultés intérieures à l'augustinisme pur. On connaît en effet la célèbre formule où saint Augustin nous présente l'âme comme produisant d'elle-même, en elle-même, les idées des corps, au moyen de sa propre substance[1]. Or, prise à la lettre, cette conception de la connaissance humaine est sujette à toutes les objections que nous avons déjà dirigées contre d'autres. Ou bien on supposera que l'âme possède en soi l'ensemble de ses connaissances à l'état inné, et l'on retombera dans les difficultés propres à la réminiscence platonicienne ; ou bien l'on admettra qu'une Intelligence agente lui fournit ses idées selon l'ordre de ses besoins, doctrine que nous avons éliminée ; ou bien l'on supposera que l'âme agit sur elle-même, ce qui revient à dire qu'elle est à la fois active et passive, donnante et recevante, et, qui pis est, produisant et donnant des idées qu'elle ne possède même pas[2]. La seule

1. Les deux textes de saint Augustin auxquels Guillaume d'Auvergne fait le plus souvent allusion sans jamais le nommer expressément ni les citer littéralement sont les suivants : « Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur : tamen eamdem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate ; cujus imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur. » *De genesi ad litteram*, XII, 16, 33. *Patr. Lat*, t. 34, c. 467. — « Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa ; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae. » *De Trinitate*, X, 5, 7; *Patr. Lat.*, t. 42, c. 977. — Ces deux textes sont ceux auxquels G. d'Auvergne pense généralement lorsqu'il cite « unum ex nobilioribus gentis Christianorum doctoribus ». Cf. note suivante.

2. « Quoniam autem quidam ex nobilioribus Christianorum doctoribus dicunt virtutem intellectivam formare in se signa rerum intelligibilium, et hoc mira agilitate, cum ad cogitandum de iis fuerit excitata, sive per sensum aliquem, sive ab intus per memoriam, aut imaginationem, repetam antepositam quaestionem, videlicet qualiter istud efficiat anima humana in semetipsa sive virtus intellectiva. Hoc enim esse videtur, ut praedixi, agere et pati, sive dare et recipere simul a seipsa.

réponse convenable à cette question consiste donc à concevoir une productivité des idées par l'âme, qui ne suppose aucune dualité interne dans l'âme même. Pour difficile qu'elle soit à se représenter. une telle productivité n'est peut-être pas inconcevable ni sans exemples dans la nature. Elle n'est pas inconcevable ; car tout passage de la puissance à l'acte ne s'effectue pas nécessairement par mode de passion et d'action ; et il y a même des cas où un tel mode rendrait le passage de la puissance à l'acte inconcevable, Considérons par exemple le cas du mouvement ou, plus exactement, de la mise en mouvement. Pour qu'un corps qui va se mouvoir prenne son départ, il faut que ce corps parte de soi-même et comme par une détente indivisible ; car s'il fallait une première action pour le mettre en mouvement, celle-ci supposerait une action

---

Qualiter autem aget vel dabit quod non est apud animam, sive quod non habet ? Si autem habet redimus, et ego et tu, ad errorem de intellectu agente vel ad errorem Platonis de perfectione animae humanae in ipsa creatione sua.

Dico igitur in hoc quod semen omne natum est ex seipso generare speciem cujusmodi est semen, et ovum natum est ex se ipso et in seipso generare pullum. Verum generatio in his non est subita, imo indigens tempore, propter naturam corpoream cujusmodi generatio per corruptionem alterius fit, quarum neutra potest fieri nisi in tempore. Accidit autem hoc propter infirmitatem et imperfectionem virtutis generativae quae non potest complere operationem tanta velocitate ut tempus non exigat. Operatio vero creatoris, quam per semet operatur propter nobilitatem ac supereminentiam fortitudinis, tempus non exigit, et cito in uno tempore completur, et subito ; quod si hujusmodi esset virtus seminis, tunc subito complerentur generationes quae fiunt ex eis. Et propter hoc ex uno grano sinapis subito complerentur generationes, et radicum, et stirpis, et frondium, et granorum quorum tanta numerositas ex illo uno est. Neque necesse est ut omnis actus de potentia in actum *sit per actionem et passionem*, sicut vides in exitu virtutis motivae in motum suum, alioquin omnem motum praecederent infiniti.

Nata igitur est virtus intellectiva, una excitatione, etiam levi, recipere multas designationes, et fieri liber multarum designationum. Causa autem in hoc est, quoniam exercitatio hujusmodi applicat illam rebus, atque conjungit conjunctione spirituali. Et propter hoc, sicut dicitur de animali quod chamaeleon nominatur, sic se habet et de virtute intellectiva quae omnium rerum, quibus hujusmodi applicatione conjungitur, similitudines vel signa in se recipit. Et sicut de simia manifestum est quod opera quae videt ab hominibus fieri, prout valet, effigiat, et se eis operationibus assimilat, sic virtus intellectiva nota est rebus sic applicata se assimilare, similitudinesque vel signa earum assumere ; ad hoc enim nata est naturaliter ut efficiatur liber in effectu sibi ipsi rerum quibus sic conjungitur.

Quod si quis quaerat qualiter a rebus hujusmodi patiatur quae forte vel universales sunt, vel adeo abstractae et elongatae ab ipsa. Respondeo in hoc quod etiam rebus non existentibus applicabilis est, et conjungibilis est per hunc modum ; nec solum ipsa, sed etiam vis motiva, id est imperativa motus tam superior quam inferior. Contingit igitur animam humanam, et amare interdum et desiderare quae non sunt... Si a rebus non existentibus adjuvatur ad hoc, quanto fortius a seipsa. Hoc igitur est agilitas ipsius et virtus naturalis, ut etiam quae non sunt designet... Non immerito igitur vir ille sanctus et sapiens dixit quod mens humana in semetipsa, et per semetipsam... » etc. G. d'Auvergne, *De anima*, VII, 9 ; t. II, p. 215-216.

antérieure qui la produise, et cette deuxième une autre encore, et ainsi à l'infini. Mais, de plus, une telle productivité simple n'est pas sans exemples concrets dans la nature ; la vertu générative des semences, qui sont capables de produire des plantes de leur espèce, ou des œufs, dont on voit se développer des animaux d'une espèce déterminée, représente assez bien ce que pourrait être une fécondité interne et directe comme serait celle d'une pensée. Sans doute, une différence considérable sépare les deux cas, et c'est que les générations naturelles exigent du temps, au lieu que les générations mentales sont instantanées ; mais cette différence tient simplement à l'imperfection de la vertu générative dont sont doués les plantes et les animaux ; et rien n'interdit d'admettre un intellect capable d'engendrer les idées aussi instantanément que Dieu crée les choses, une vertu productive analogue à ce que serait celle d'une graine capable d'engendrer subitement les racines, tiges, feuillages et graines qui doivent en provenir. Et telle est précisément notre faculté de connaître. Sa nature est telle que, sous la moindre excitation, elle est capable d'engendrer instantanément en soi les idées des choses extérieures, de s'y appliquer spontanément par une sorte de mimétisme naturel analogue à celui du singe ou du caméléon et, par là même, de les représenter. Ainsi, Guillaume d'Auvergne revient toujours à l'exemple de l'instinct animal, pour nous faire concevoir l'aptitude innée de l'intellect à la production subite et indivisible des idées.

Reste alors une dernière réponse à fournir. Puisque la cause du mouvement par lequel l'intellect engendre et enchaîne ses idées consiste en une sorte d'instinct ou d'aptitude innée, quelle est en lui la cause de cette aptitude même ? Guillaume d'Auvergne atteint ici la limite extrême de la précision qui pouvait lui demeurer accessible dans la discussion d'un tel problème, et la difficulté consiste pour nous à discerner l'aspect positif de ce qu'il considère comme une solution. En réalité, notre philosophe paraît s'être représenté l'intellect sous deux aspects différents, mais également concevables. D'abord à l'état nu, comme une simple puissance de connaître, sans idées innées, sans Intelligence agente pour l'enrichir de formes intelligibles, sans distinction d'intellect agent et patient qui lui permette d'agir sur elle-même pour en tirer des connaissances ; or, sous cette forme, elle apparaît à Guillaume d'Auvergne comme absolument inerte, impuissante et vide. Pour la rendre apte à produire et à concevoir, que faut-il ? Il faut que Dieu la féconde en lui conférant cette aptitude interne dont nous avons parlé et qui

n'est autre que l'illumination naturelle même. Par là, et en cela, Dieu joue le rôle de cet « éducteur », ou de cet adjuvant du dehors, sans lequel notre faculté de connaître demeurerait à tout jamais incapable de passer de la puissance à l'acte. Pour devenir actif à son tour à l'égard des idées, il faut donc que notre intellect soit d'abord passif à l'égard de Dieu. Et entendons-le d'une passivité absolue, bien plus complète que celle des couleurs à l'égard de la lumière, par exemple ; car la lumière ne produit pas les couleurs dans les corps qu'elle éclaire, elle les rend seulement visibles en renforçant leur intensité ; l'illumination intellectuelle, au contraire, est une lumière qui introduirait à la fois couleurs et visibilité dans ce qu'elle éclaire ; elle tombe sur l'âme intégralement d'en haut et du dehors: *necesse igitur est ut lumen scientiae desuper adveniens totaliter cadat super animas nostras* [1]. Mais, une fois passivement subie, elle transforme cet intellect jusque-là stérile en une inépuisable fécondité.

Enrichie par l'illumination divine de cette aptitude à concevoir ses idées, notre faculté de connaître devient capable, non seulement de passer d'elle-même de la puissance à l'acte, mais encore immédiatement apte à engendrer instantanément toutes les intellections. Elle est désormais comme une source incroyablement abondante qui ruisselle au dedans de soi-même et finit, en quelque sorte, par se remplir en s'inondant. Car l'intellect n'est pas seulement source des eaux de la science et de la sagesse, il est encore le bassin qui les recueille et s'en remplit. Telle est l'eau de la mer, ou d'un fleuve, qui engendre de soi les poissons qu'elle renferme et dont elle devient l'habitat, telle aussi notre faculté de connaître, qui devient le réceptacle et l'habitat naturel des sciences qu'elle engendre. Or elle ne les engendre qu'en vertu d'une disposition permanente acquise, et acquis n'a ici pas d'autre sens qu'infus: *acquisitum autem intelligo superinfusum.* Qu'il s'agisse donc de la sagesse révélée par Dieu aux Prophètes, ou des sciences acquises par l'intellect dans l'ordre naturel, c'est toujours à sa fécondation première par Dieu qu'il en faut revenir, la pensée se remplissant de sa propre science et de ses propres idées par une génération qui rappelle de loin celle du Verbe lui-même au sein de Dieu : *sic vis intellectiva quasi impraegnata, et foecundata hujusmodi habitu, de plenitudine illius eructat et gignit scientias in effectu, in semetipsa et intra semetipsam* [2].

---

1. *De Universo*, Iª IIªᵉ, cap. 41 ; t. I, p. 839-840. Cf. cap. 16 ; p. 283.

2. « Dico igitur quod virtus intellectiva efficitur habitus intelligendi prompte

Tel paraît être le dernier mot de Guillaume d'Auvergne sur un problème qui l'a très longtemps préoccupé et auquel il a beaucoup réfléchi. Il serait sans doute superflu d'insister sur les imperfections techniques de sa solution telle qu'il nous la propose. Comment s'effectue cette illumination ? Est-ce sous la forme d'un don premier qu'entretient le concours général de Dieu, ou requiert-elle un concours spécial ? Devons-nous attribuer en propre à l'homme l'activité que l'illumination divine lui imprime. ou la considérer comme le prolongement direct de l'activité de Dieu en nous ? Autant de questions qu'un esprit mis en éveil par le développement ultérieur de la scolastique voit se presser devant lui, pour lesquelles Guillaume d'Auvergne fournirait sans peine des éléments de solution, mais qu'il n'a jamais posées en termes suffisamment explicites pour qu'on puisse le considérer comme les ayant véritablement

et expedite, et efficietur actu, et ultima sua perfectione qua futura est secundum intellectuale relucens, ut praedixi tibi, ad speculum lucidissimae expressissimaeque universalis apparitionis, quod est creator benedictus. Tu autem vides quod virtus intellectiva potentia est intelligendi tantum, non potens per semetipsam exire in actum intelligendi, et efficitur sicut fons inundantissimus et copiosissimus, inundans in semetipso sive intra semetipsum : non enim est fons sive scaturigo aquarum scientialium sive sapientialium tantum, imo etiam est alveus et receptaculum. Quemadmodum aqua maris vel fluminis non est tantum potens aut generativa piscium, sed etiam habitatio et receptaculum ; sic habitatio quaedam et receptaculum scientiarum per naturam propriam est virtus intellectiva. Fons autem inundativus earum, generativus earum in effectu, est per habitum acquisitum; acquisitum autem intelligo superinfusum, qualis fuit sapientia regis illius sapientissimi atque incliti Hebraeorum (*scil.* Salomonis) quae eidem a Deo altissimo infusa est.

Doctrina etiam et experientia, sapientiales et scientiales habitus, sicut tibi manifestum est, saepissime acquiruntur. Est ergo hoc, quod hic dico, quemadmodum de speculo, de quo certum est tibi quod naturaliter receptibile est, et receptaculum in eo resultabilium substantiarum sive formarum, non autem generativum earum in seipso, sed extra se tantum, videlicet in aliis speculis. Verum si id, vel visui habitu, seu frequentia resultationum, ut generativum efficeretur illarum, de semetipso absque inspectore generaret illas, et esset non solum speculum, sed etiam speciosum, et intendo speciebus plenum plenitudine redundativa earum. Sic est habitus scientialis vel sapientialis in speculo intellectivae videlicet ut plenitudo, et fons redundans sive inundans in eadem vat te in hoc testimonium legislatoris christianorum unicus veritatis. Dicit enim ore suo benedicto quod *dabo ei, fiet in eo fons aquae vivae salientis in vitam* culdubio de scientia salutis, et sapientia sicut et antiquus ille rex Hebraeorum de *aqua profunda verba ex ore viri, et torrens* 5 et 18, 4). In quibus omnibus sermonibus aqua, vel profunditas, nisi habitus intellectivam usque ad redundantiam.

Determinatum igitur est tibi per hoc quod patiens scientias in effectu, neque dans et

résolues. Telle quelle, et par ce qu'elle a d'incomplet même, sa pensée n'en est pas moins d'une originalité remarquable et qui en explique la fécondité.

Lorsqu'on résume la situation telle que Guillaume d'Auvergne la léguait à ses successeurs, on constate en effet qu'elle présentait ce paradoxe singulier de s'être assimilée à la doctrine d'Avicenne sous prétexte de la réfuter. L'Intelligence agente séparée du philosophe arabe une fois éliminée, toute action d'un intellect agent qui serait une partie de l'âme une fois rejetée, Guillaume d'Auvergne ne laisse plus en présence qu'un intellect humain purement possible, et Dieu.

Position curieuse, mais qui s'explique par la question précise qu'il s'était lui-même posée, et qui n'est pas exactement celle que lui posent ses historiens. Ce qu'il veut savoir, c'est comment une âme absolument simple peut produire d'elle-même des idées sans se diviser. Pour éclaircir cette difficulté, Guillaume d'Auvergne distingue finalement deux aspects du problème, et nous devons les distinguer avec lui sous peine de l'interpréter à contre-sens : d'abord l'illumination de l'intellect par Dieu ; ensuite le fonctionnement de cet intellect ainsi illuminé.

Quant au premier de ces deux aspects, l'intellect humain se comporte comme un intellect purement possible [1], car il reçoit

piens est illas ex naturali aptitudine seu receptibilitate sua, dans vero sive inundans illas est ex plenitudine hoc est ex habitu redundante in eam, et intra eam, et quoniam plenitudo hujusmodi habitus, tanquam fons est scientiarum actualium, inundans eas de se in capacitatem sive amplitudinem atque profunditatem virtutis intellectivae quemadmodum in alveum proprium. Et est non nulla similitudo inter generationem scientiae seu sapientiae actualis, de qua agitur hic, et generationem primogenitae sapientiae quae est Dei altissimi filius. Sicut enim Deus pater de propriae fecunditatis plenitudine *eructavit verbum* illud *bonum*, quod est dicere, genuit intra semetipsum, sic vis intellectiva, quasi impregnata et foecundata hujusmodi habitu, de plenitudine illius eructat et gignit scientias in effectu in semetipsa, et intra semetipsam ; scientiam autem in effectu non intelligo nisi formas intelligibiles sive signa intellectualia resultantia in effectu, et actu apparentia in speculo virtutis intellectivae. » Guillaume d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 8 ; t. II, p. 214.

Cette dernière comparaison rappelle la formule de saint Augustin : « Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae. » *Confess.*, I, 13, 21.

1. « Manifestum est igitur ipsi (*scil.* animae) quod essentia sua non est nisi intellectus materialis ; et propter hoc intellectus agens, sive formalis, nec ipsa essentia ejus est, nec de ipsa. » G. d'Auvergne, *De anima*, cap. VII, pars 3 ; t. II, p. 206. — C'est ce qui explique les textes où G. d'Auvergne souligne le caractère total de l'illumination, c'est-à-dire son caractère totalement extrinsèque, et sans coopération active de la part de l'âme même. Par un curieux retournement des positions historiques, il utilise la comparaison aristotélicienne de la table rase pour exprimer la passivité totale de notre âme à l'égard de l'illumination : « Exempla in



totalement l'illumination divine et ne produit rien. Certes Guillaume d'Auvergne n'a jamais dit que Dieu fût l'intellect agent de notre âme, mais , sous ce rapport, il n'attribue à l'âme humaine qu'un intellect possible, ainsi que faisait Avicenne, et c'est Dieu qui joue dans sa doctrine le rôle illuminateur que jouait dans la doctrine du philosophe arabe l'Intelligence agente séparée. Il ne laisse donc à ses successeurs que le choix entre un avicennisme décapité, et la doctrine qui fait de Dieu notre intellect agent.

Sous le deuxième rapport, la question de savoir dans quelle mesure l'âme humaine est active ou passive n'a plus de sens, car une telle question présuppose la divisibilité de l'âme, que nous savons indivisible ; en réalité l'âme illuminée par Dieu n'est plus alors qu'une fécondité simple, génératrice des sciences et des formes dont elle se comble à mesure qu'elle les produit. Ainsi formulée dans sa langue propre et maintenue dans ses limites originelles, il est peu probable que la pensée de Guillaume d'Auvernge fût jamais tombée sous la critique de saint Thomas d'Aquin. Mais, par un phénomène digne d'attention, la langue d'Aristote allait envahir progressivement les écoles philosophiques et théologiques les plus hostiles à sa doctrine, déterminant par là même de curieuses combinaisons, où la terminologie aristotélicienne se met au service d'idées qu'elle n'était point faite pour exprimer. C'est par ce langage que nous allons voir accueillir la doctrine de Guillaume d'Auvergne et, sous prétexte de la revêtiir d'une formule nouvelle, la livrer aux coups de saint Thomas d'Aquin.

3. — L'AUGUSTINISME AVICENNISANT.

Guillaume d'Auvergne, qui n'a jamais écrit que Dieu est l'intellect agent de nos âmes, s'est-il laissé aller à le dire au cours des innombrables discussions qu'il dut avoir sur ce point ? L'hypothèse en a

Aristotele et similitudines perfectibilitatis animarum nostrarum nullo modo congruunt istis sermonibus ipsius. Nec enim in tabula picturae, vel scripturae, sunt potentialiter, quarum rceeptibilis est ; quin potius totaliter ei a foris adveniunt et imprimuntur, ab agente scilicet, vel scribente in ea ; ab ipsa vero non exeunt ullo modo, et nec in parte nec in toto. Similiter se habet de speculo ; formae enim quae in eis ex oppositione aliarum formarum resultant, nullo modo exeunt ab illis, sed totaliter a foris et aliunde illis adveniunt. Quare, si similiter se habet de animabus nostris, non exeunt formae intelligibiles ab eis per irradiationem intelligentiae agentis super ipsas, sed totaliter ab illa eis adveniunt et imprimuntur. » *De Universo*, Iª IIªᵉ, cap. 41 ; t. I, p. 839-840. Cf. le texte cité plus haut, p. 73, note 1. Il diffère donc d'Avicenne quant à l'individualité de l'illuminateur, mais il conserve exactement son idée de l'illumination.

été plusieurs fois formulée. Elle a pour elle d'abord une vraisemblance telle qu'elle s'impose presque irrésistiblement à l'esprit ; car Guillaume d'Auvergne, une fois évêque de Paris, vit se multiplier sous ses yeux les « imbéciles » qui distinguaient dans l'âme humaine un intellect agent et un intellect possible, et comme ils se nommaient Alexandre de Halès ou Albert le Grand, le vénérable évêque peut avoir revendiqué pour Dieu seul un titre que l'on profanait chaque jour sous ses yeux. Qui sait même dans quelle mesure le désir de ménager un prélat universellement respecté, n'aura pas induit certains maîtres de l'Université à conserver à Dieu le titre d'intellect agent, bien qu'il n'en jouât aucunement le rôle dans leur doctrine ? Nous sommes trop loin des faits pour savoir quels rapports personnels peuvent avoir conditionné l'expression des pensées au début du XIII[e] siècle ; mais il faut cependant ne pas oublier qu'un Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, après y avoir longtemps enseigné lui-même à l'Université, ne pouvait pas être une autorité négligeable pour les maîtres de la Faculté des arts. Mais il y a plus ; car Roger Bacon nous a déclaré d'abord avoir entendu lui-même Guillaume d'Auvergne soutenir que l'intellect agent ne peut pas être une partie de l'âme, ce que nous savons en effet correspondre exactement à sa pensée. Et dans un deuxième témoignage, Roger Bacon précise qu'il s'agissait de réunions de l'Université, assemblée en présence de l'évêque ; que Guillaume d'Auvergne y disputa contre les maîtres, y réprouva leur doctrine, leur prouva leur erreur par les raisons que lui, Bacon, nous rapporte, si bien qu'il se serait agi pour Guillaume d'Auvergne de *sententiare*, au sens propre du terme : porter la sentence qui clôt une discussion [1].

1. « Nam universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem dominum Gulielmum Parisiensem Episcopum felicis memoriae coram omnibus sententiare quod intellectus agens non potest esse pars animae ; et dominus Robertus Episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco, et hujusmodi majores hoc idem firmaverunt. » Roger Bacon, *Opus majus*, II, 5 ; éd. J. H. Bridges, t. III, p. 47. — « Sed falsum est quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes. Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra, dixerunt quod fuit Deus. Unde ego bis audivi venerabilem autistitem Parisiensis ecclesiae, dominum Gulielmum Alvernensem, congregata Universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis ; et probavit per aliquas rationes, quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, majores clerici de mundo, et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt. Unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam : « Quid est intellectus agens ? » respondit, « Corvus Eliae ; » volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus. Sed noluit exprimere, quia tentando et non propter sapientiam quaesiverunt. » *Opus tertium*, cap. 23 ; éd. J. S. Brewer (Rer. Britann. med. aevi scriptores) London, 1859 ; p. 74-75. — La correction de

On se représente assez aisément la scène. Le *De anima*, quelle qu'en soit la date exacte, ne peut guère être postérieur à 1228, l'année où Guillaume d'Auvergne cessa d'enseigner pour devenir évêque. Or, plus on pratique ses œuvres, plus on se demande s'il a jamais parlé d'Aristote autrement qu'à travers Avicenne, à l'époque du moins où il les écrivait. Mais il devait survivre à ses propres œuvres, et rien ne prouve qu'il n'ait pas eu plus tard la curiosité bien naturelle de lire lui-même le texte latin du *De anima*, qui faisait alors tant de bruit dans son Université. De là à imaginer les mauvais arguments que Bacon nous rapporte, pour défendre des positions irrémédiablement vieillies, mais qui étaient siennes, la distance était courte. Ces arguments, que Bacon met expressément au compte de Guillaume d'Auvergne, sont en effet exactement ceux que l'on pouvait tirer du texte d'Aristote, en faveur d'une thèse élaborée elle-même avant de l'avoir connu. Que l'on imagine donc l'évêque de Paris, mieux renseigné sur Aristote que ne l'avait été le professeur, voyant son propre enseignement chaque jour plus délaissé des nouveaux maîtres, en concevant du dépit, les réunissant et les chapitrant avec vigueur ; puis l'assemblée se disperse, non sans quelques sourires : ce Guillaume d'Auvergne est un vénérable évêque, et un saint homme, mais c'est un philosophe bien vieilli ! Leur avait-il soutenu que Dieu est l'intellect agent de nos âmes ? L'affirmer serait peut-être excessif, et Roger Bacon lui-même ne l'affirme pas expressément, mais lorsqu'on se souvient de la doctrine de Guillaume d'Auvergne, il est une phrase dont on conçoit à peine qu'elle ait pu ne pas être prononcée dans une dis-

---

ce dernier texte par Werner (dans R. Carton, *op. cit.*, p. 188, note 3) qui préfère « currus Eliae » à « corvus Eliae » nous semble peu heureuse. Adam de Marsh veut dire que Dieu nous illumine directement, ou par l'intermédiaire des anges, comme il a nourri Élie dans le désert par l'intermédiaire d'un corbeau. — Quant à la date de ces assemblées, Noël Valois (*op. cit.*, p. 26) considère que l'une peut se placer le 13 janvier 1241 ; ce qui est en effet possible, bien que cette assemblée semble avoir été occupée surtout par la condamnation des dix erreurs de Stephanus de Varnesia qui portent sur d'autres questions (*Chart. Univ. Paris* I, 170-172). De toute façon, Guillaume d'Auvergne n'étant mort
à-dire après Alexandre de Halès (1245) et Jean de la Rochelle
mas d'Aquin put le connaître à Paris, quoique malade
étudiait lui-même à l'Université sous la direction d'Albert
(Cf. P. Mandonnet, *Biblographie thomiste*, p. X). Il ne
interpréter les textes de saint Thomas, que Guillaume
contemporain.

— Sur l'hypothèse selon laquelle G. d'Auvergne
l'expression de « Dieu intellect agent », consulter : P.
p. 242-243. — R. Carton, *L'expérience mystique...*, p
Der intellectus agens bei Roger Bacon, p. 303.

cussion de ce genre : « Il n'y a pas d'intellect agent ; mais si vous voulez absolument qu'il y en ait un, la foi, la raison et Aristote lui-même exigent qu'il soit séparé, ce qui revient à dire que ce serait Dieu ». De Bacon à Guillaume d'Auvergne, la différence est uniquement dans le mode d'expression [1].

On ne saurait toutefois se contenter d'une affirmation aussi sommaire pour définir la situation en présence de laquelle se trouvera saint Thomas d'Aquin. De ce que l'on rencontrait un peu partout des théologiens disposés à nommer Dieu notre *intellectus agens*, on a conclu trop hâtivement que leur position doctrinale s'apparentait à celle de Roger Bacon. Or, à prendre les textes en toute rigueur, un pareil fait serait contradictoire avec les déclarations formelles de Bacon lui-même, qui se présente comme le représentant d'une espèce à peu près disparue. Ce qu'il soutient, c'est ce qu'ont toujours enseigné jadis les théologiens, à commencer par le maître de tous, saint Augustin, mais c'est aussi ce que personne n'enseigne plus à son époque. Tous les modernes, nous dit-il — *omnes moderni* — attribuent à l'âme un intellect agent [2] ; et, lorsqu'on y réfléchit, cette assertion éclaire la question d'un jour nouveau.

1. Les premières indications, dont se sont inspirés tous les historiens postérieurs, ont été données sur ce point par le P. Mandonnet, *Siger de Brabant* (Les philosophes belges, t. VI), p. 239-244. — On trouvera d'utiles indications dans Ot. Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom Intellectus agens*, dans Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70 Geburtstag G. Fr. v. Hertling gewidmet. Freib. i/Breis. 1913 ; pp. 173-182. — B. A. Luyckx, *die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Beiträge, XXIII, 3-4) 1923 ; pp. 66-76 et p. 223.

Quant au fond de la question, l'accord est parfait entre tous les historiens (Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 290, P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. 242-243. Ot. Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Baco*, p. 303 ; cette dernière page très exacte) pour reconnaître qu'entre G. d'Auvergne et Roger Bacon, il n'y a qu'une différence de mots ; c'est exactement la même doctrine.

2. « Et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo istud efficaciter probare, praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte, necnon multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis homo est in philosophia, talis in theologia esse probatur. » *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 45. — « Nam Deus respectu animae est sicut sol respectu oculi corporalis, et Angeli sicut stellae. Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris, qui sit in theologia et philosophia. Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens in animas nostras, et illuminans eas, est pars animae, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis ; et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam, et non habet eam de se ; sed quando recipit species rerum, et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in eo ; et hoc est verum. Sed falsum est quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes. » *Opus tertium*, cap. 23 ; p. 74.

— Sur la doctrine de Bacon touchant le rôle de l'intellect dans la connaissance,

Peut-être aurait-on mieux compris la position exacte du problème, si l'on était parti d'Avicenne et de Guillaume d'Auvergne, dont les doctrines dominent l'histoire entière de la question. Ce qu'il est assez facile de rencontrer, au XIII[e] siècle, ce sont des philosophes qui concèdent qu'en un certain sens Dieu peut être dit notre intellect agent ; ce qui est beaucoup moins aisé à découvrir, c'est un philosophe qui ne nous attribue qu'un intellect possible,[1] et qui réserve à Dieu le nom d'intellect agent. Or la différence entre ces deux positions est manifestement considérable. L'une et l'autre s'accordent pour maintenir la doctrine traditionnelle de l'Illumination divine, et si l'on considère cette doctrine comme la marque propre de l'augustinisme, on peut dire que les philosophes qui les professent méritent également le nom d'augustiniens. Mais on devra distinguer alors deux variétés nettement distinctes de l'augustinisme, et même de l'augustinisme franciscain. On rangera dans la première les philosophes qui, tout en maintenant l'illumination divine, attribuent à l'âme humaine un intellect agent ; on rangera dans la deuxième ceux qui n'attribuent à l'âme humaine qu'un intellect possible ; et le critérium de discernement entre les deux groupes sera celui-ci : appartiennent au premier, les philosophes pour qui l'expression d'intellect agent ne s'applique en propre qu'à l'âme humaine, bien qu'on puisse l'appliquer aussi à Dieu en un certain sens ; appartiennent au second, les philosophes pour qui l'expression d'intellect agent peut bien s'appliquer à l'âme humaine en un certain sens, mais ne s'applique

voir R. Carton. *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (Études de philosophie médiévale, III) Paris, J. Vrin, 1924 ; pp. 175-192. — Ot. Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Bacon*, Festgabe zum 60 Geburtstag Cl. Baeumker, Münster i W. 1913, p. 297-308.

1. C'est en effet la conception d'une âme humaine purement possible que soutient à son tour Roger Bacon ; l'acte de connaître ne s'expliquant en elle que par la vertu d'un agent séparé. Cf. « Nam ponunt *(scil.* Philosophi) intellectum agentem et possibilem. *Anima vero humana dicitur ab eis possibilis*, quia de se est in potentia ad scientias et virtutes et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem, quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem, ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens, secundum majores philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili. » *Opus majus*, II, 5 ; éd. J. H. Bridges ; t. III, p. 45. — «... quod intellectus agens non potest esse pars animae ;... » *ibid.*, p. 47. — « Sed falsum est quod agens sit pars animae. » *Opus tertium*, cap. 23 ; éd. J. S. Brewer, p. 74. — Ce sont là les expressions mêmes dont usait Guillaume d'Auvergne, et nous verrons combien il est difficile de les retrouver ailleurs. En fait, nous ne les aurons rencontrées que chez lui, et chez Roger Bacon qui fait profession de les répéter.

au sens propre qu'à Dieu. L'examen de quelques doctrines confèrera un sens concret à cette distinction.

Si nous considérons d'abord la position adoptée par Alexandre de Halès dans la IIe Partie de sa *Somme Théologique* (vers 1232), nous le trouvons déjà fort éloigné de Guillaume d'Auvergne, dont l'œuvre est cependant presque contemporaine de la sienne. D'abord, bien entendu, il refuse d'admettre que les facultés et les opérations de l'âme soient identiques à l'âme même. Au lieu de conclure de Dieu à l'homme, comme l'avait fait Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès conclut qu'il ne saurait en être de l'homme comme de Dieu [1]. Quant au fond même du problème, Alexandre le discute brièvement et le résout de la manière la plus nette : Aristote a raison de distinguer dans l'âme humaine un intellect possible et un intellect agent ; s'opposant ensuite l'objection classique empruntée à la lumière, agent séparé de la connaissance sensible, il la réfute en montrant que le rôle de l'intellect agent et celui de la lumière sont très différents [2] ; enfin il expose sa propre conception de l'abstraction intellectuelle, et le fait en des termes déjà fort proches de ceux qu'emploiera plus tard saint Thomas.

Certes, une différence notable les sépare : Alexandre de Halès admet la composition hylémorphique de l'âme ; il croit donc pouvoir expliquer l'unité des deux intellects, en attribuant l'intellect possible à la matière de l'âme et l'intellect agent à sa forme, solution que ni saint Thomas, ni même saint Bonaventure ne croiront pouvoir accepter [3]. Ceci dit, Alexandre de Halès refuse d'admettre que

1. Comme le fera saint Thomas d'Aquin, il raisonne à rebours de G. d'Auvergne. Puisqu'en Dieu l'essence et l'opération sont identiques, elles doivent être distinctes dans la créature : « Contra, non est idem animae suum esse et suum operari ; ergo non est idem quo est et quo operatur ; sed quo est, est a sua essentia, quo operatur est a sua potentia ; ergo non est idem, etc. Item, in Deo quia non differt esse ab operatione operationum, dico qua operatur, idem est non differens essentia et potentia. Ergo cum in anima non sit idem esse et operari, non erit idem in anima essentia et sua potentia. » Al. de Halès, *Summa theologica*, pars II, qu. 65, membr. 1 ; f° 105r, — Cf. J. Peckham, qu. XXXII, éd. H. Spettmann, p. 204.

2. « Sed adhuc posset esse dubitatio, utrum hoc agens esset intellectus. Sicut enim agens extra ex parte sensus, non est actus sensus sed lux, sic videtur in intellectu. Sed contra hoc est quod nihil potest educere formas intelligibiles de potentia ad actum, nisi sit actu in illo genere ; propter quod abstrahens formas intelligibiles et uniens eas, necesse est quod sit actu intellectus. Nec est simile de luce sensibili ; sic enim se habet ut educat colorem qui erat in potentia, ut possit actu movere visum quantum est ex parte sui, sed non dicitur agens respectu potentiae sensibilis animae. Unde non est necesse propter hoc agentem extra univocare cum sensu patiente. Intellectus vero agens agit dupliciter : agit enim abstrahendo et cum possibili uniendo. » Al. de Halès, *Summa theologica*, II, qu. 69, art. 3 ; f° 111 r.

3. Saint Thomas rejette en effet la composition hylémorphique de l'âme, ce qui



l'intellect agent soit séparé, mais il en fait au contraire une partie de l'âme, le définit comme la lumière naturelle qui lui appartient par droit de naissance, et décrit sa fonction comme consistant à abstraire la forme intelligible des données fournies par les sens, puis à l'imprimer dans l'intellect possible [1]. Si nous lisons, après cela, que la nécessité d'un agent séparé, qui est Dieu, s'impose néanmoins pour connaître l'ordre divin et transcendant à notre âme, il est bien évident que cette clause ne change rien à la réponse qu'Alexandre de Halès vient de nous donner. C'est sur le plan de la connaissance naturelle que le problème de l'intellect agent se pose ; quant aux révélations surnaturelles, étant de l'ordre de la grâce, elles relèvent d'une explication entièrement différente et leur origine ne peut se trouver que dans un agent séparé [2]. On est aussi

---

réglait d'avance la question. Quant à saint Bonaventure, il admet la composition hylémorphique de l'âme, mais conteste la correspondance de la matière et de la forme avec l'intellect possible et l'intellect agent. Voir sur ce point Et. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 349. — La prudence que nous constatons chez Al. de Halès touchant la doctrine de l'intellect agent ne l'empêche pas d'adhérer à la théorie augustinienne de l'illumination ; mais elle ne se présente chez lui qu'en des termes également très préservés et très atténués.

1. « Ad quod potest dici, quod intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali ; quarum una, scilicet intellectus agens est ex parte formae ipsius animae , secundum quod est spiritus ; altera vero, scilicet possibilis, est ex parte suae materiae, qua est potentia ens respectu cognoscibilium quae fiunt in ea ; et hoc a parte inferiori, qua fiunt mediante sensu principaliter. Nec oportet ponere intellectum agentem separatum in substantia ab ipsa anima, sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitivo. Est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cujus habet actum intelligibilium a principio suae creationis, ex parte sua illa qua est substantia immaterialis secundum se separata, licet ex alia parte corpori sit conjungibilis. Non enim videtur quod ille condiderit animam rationalem ad imaginem suam, quin ei dederit perfectionem suam respectu cognoscibilium. Ex illa vero parte quae habet hanc perfectionem cognoscibilium ad quandam similitudinem primi est intellectus agens ; quae pars cum obviaverit formae intelligibili in phantasmate existenti, abstrahit eam, ut sit actu intellectiva, et ex illa parte qua nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis. » Al. de Halès, *Summa theologica*, Pars II, qu. 69, membr. 3, art. 3 ; éd. de 1516 ; f° 110, v.

« Pars ergo intellectiva animae, quae conjuncta est parti sensibili, ex illa parte est possibilis, et sufficientiam habet ex agente et viribus praeambulis sensibilibus, ut educatur de potentia ad actum ; vires enim sensibiles praeparant formam intelligibilem ut sit conveniens abstractioni ; intellectus vero agens actu abstrahit enim et unit cum possibili ; sic ergo completur intellectus possibilis in receptione specierum intelligibilium abstractarum. » *Ibid.* in fine.

2. « Contrarium tamen videbitur propter hoc quod alia forma est intelligibilis, quae est nobilior intellectu rationali, sicut sunt ea quae sunt in divinis ; non ergo videtur habere pars intellectiva rationalis posse ad intelligendum illa, nisi per aliquid quod est extra illam ; necesse est ergo, cum illud sit intellectus agens, ipsum esse separatum. — Ad illud vero quod objicitur, quod aliqua intelligibilia sunt supra intellectum, dicendum est quod agens non dicitur actu esse quia omnes formas

loin de Guillaume d'Auvergne avec Alexandre de Halès, en 1231 qu'on pourra l'être, en 1255, avec le *Commentaire sur les Sentences* de saint Thomas d'Aquin.

Passons au maître franciscain qui fut, à l'Université de Paris, le successeur d'Alexandre de Halès et nous verrons qu'avec des formules en apparence plus conciliantes, Jean de la Rochelle pense exactement comme lui. Une lecture superficielle de ses textes permettrait sans doute de s'y tromper. Nul, en apparence, n'admet plus d'intellects agents séparés de l'âme que ne fait Jean de la Rochelle, puisqu'il accorde ce titre à toute action capable de s'exercer du dehors sur la pensée pour la rendre connaissante. Il peut donc y avoir des intellects agents différents selon les différentes classes d'objets que nous avons à connaître. Pour les classer, partons de la distinction augustinienne entre les objets que l'âme peut connaître : au-dessus de soi, à côté de soi, en soi, et au-dessous de soi. L'objet qui est au-dessus d'elle, c'est Dieu ; de ce point de vue, et pour tout ce qui excède par conséquent les limites naturelles de l'intellect humain, c'est Dieu qui est notre intellect agent ; il ne mérite donc en somme ce titre que dans l'ordre de la grâce. L'objet qui est à côté de l'âme, c'est l'ange. Là encore, elle est devant un ordre de vérités qui ne lui sont pas connaturelles ; s'il s'agit donc de connaître les essences des anges, leurs facultés, leurs opérations et leurs ordres, l'âme aura besoin d'une révélation angélique et, sous ce rapport, les anges pourront jouer à son égard le rôle d'intellects agents. Mais la question de l'intellect agent ne concerne pas proprement les aspects supérieurs et éternels de l'âme ; elle concerne essentiellement l'aspect par lequel elle se tourne vers l'inférieur et le créé. Or, s'il s'agit de se connaître elle-même, elle

---

a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur ; etiam non respectu omnium sed respectu quarumdam formarum , et cum est illuminatus, perficit etiam possibile illo modo. Unde non est et necesse ponere agentem separatum quoad omnia intelligibilia cognoscenda. » Al. de Halès, *ibid.*, f° 11 v.

On observera la prudence dont use ce texte. Alexandre de Halès concède que Dieu soit alors un agent séparé, mais il ne le désigne pas du nom d'intellect agent, qui figure dans l'objection, et non dans la réponse.

— Voir sur cette doctrine, J. A. Endres, *Des Alexander Von Hales Leben und psychologische Lehre*, dans *Philosophisches Iahrbuch*, 1888, p. 24-55 ; 203-225 ; 227-296. O. Keicher *(Op. cit.*, p. 176-177) ne semble pas avoir clairement aperçu qu'il ne peut s'agir que de connaissances prophétiques, ou de l'ordre de la grâce, donc entièrement infuses, dans le cas où Dieu agit sur notre intellect agent comme un agent lui-même séparé, mais dont Al. de Halès ne dit d'ailleurs même pas qu'il soit un intellect. Son idée de l'intellect agent est donc déjà exactement celle qu'acceptera de lui son disciple saint Bonaventure. L'opposition que croit voir le P. O. Keicher (p. 181) sur ce point entre le maître et le disciple ne nous apparaît pas.



le fait directement. Et s'il s'agit de connaître les corps, elle a pour cela une lumière intérieure qui la dispense de recourir à l'illumination d'une substance séparée [1]. En opposition avec l'intellect possible, table nue qui est en puissance à l'égard de tout ce qui viendra s'y inscrire, nous avons un intellect agent, lumière intelligible de la première vérité qui est naturellement empreinte en nous, et dont le Psaume a dit : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* [2]. Le texte même qui prouvait l'illumination divine pour Guillaume d'Auvergne, prouve que nous possédons en propre

1. « Responsio sine praejudicio. Cum sicut dicit Augustinus, quaedam sint supra intellectum humanum, quaedam infra, quaedam juxta, unde dicit quod cognoscit Deum anima supra se, angelum juxta se et in se, et quidquid coeli ambitu continetur infra se ; dicendum ergo quod ad intelligenda ea quae sunt supra se, sicut sunt ea quae de divina essentia et Trinitate [potentiarum] intelliguntur divino modo, indiget anima irradiatione ab illa ipsa luce primae veritatis aeternae supra supremam vim ipsius, quae dicitur mens vel intelligentia, de qua dicit Augustinus : quod nulla interposita persona, natura ab ipsa prima veritate formatur. Ergo respectu hujus veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et hujus illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina. Ad cognoscenda vero ea quae sunt juxta se, ut sunt essentiae angelicae, virtutes, operationes et ordines ; indiget anima revelatione angelica, sive instructione. Et in hac comparatione posset dici angelus intellectus agens, in quantum instruens respectu intellectus humani. Sed hoc respicit non supremam faciem intellectus, quae ad aeterna et increata nata est, sed virtutem inferiorem, secundum quod Augustinus distinguit inter intelligentiam, intellectum et rationem. Intelligentia est species increati ; intellectus, spiritus creati ; ratio, naturarum corporearum... Ad cognoscenda vero ea quae sunt infra, non indiget similiter lumine intelligentiae quae sit extra se ; cum enim natura intellectus humani superior sit rebus corporalibus, superior etiam rebus incorporalibus quae sunt in ipso ut subjecto, ut potentiae, habitus et affectiones, ideo ad haec comprehendenda non est necessaria illuminatio substantiae separatae, sed sufficit lumen internum, quod est intellectus agens, id est vis animae suprema, de qua hic sermo est. » Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, lib. II, cap. 37 ; éd. T Domenichelli, p. 292-293.

2. « Quantum ad possibilem divisionem, nota quod duplex est divisio intellectus. Una est quasi materialis, altera quasi formalis. Una est possibilis, ut tabula nuda ab omni pictura, sed susceptiva omnium picturarum, nullam habens actu, sed possibilis ad omnes. Et hic est possibilis intellectus. Altera vero est agens ut lumen. Est enim lumen intelligibile primae veritatis, nobis per naturam impressum, semper agens, sicut lux semper irradians, de quo Psalmus : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et se habet ad species intelligibiles manifestandas sicut lux ad colores, sicut dicunt Philosophi. » *Ibid.*, cap. 36; p. 289. Pour cette interprétation du texte célèbre de l'Écriture, voir encore : « Nota ergo, quod secundum hanc vim sunt nobis impressa judicia veritatis circa principia scientiarum, ut de quolibet affirmatio vel negatio, et omne totum est majus sua parte, et hujusmodi, quae dicuntur esse innata naturae cujuslibet addiscentis per lumen similitudinis primae veritatis, secundum illam partem nobis impressum, de quo Psalmista : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Nota etiam, quod haec vis eadem est secundum substantiam cum agente intellectu. » *Ibid.*, II, cap. 38 ; p. 295.

On verra plus loin, le rôle décisif que joue cette interprétation comme criterium de discernement entre les doctrines. — Sur J. de la Rochelle, consulter G. Manser,

une lumière naturelle pour Jean de la Rochelle ; et nous ne sommes encore qu'aux environs de 1238.

Saint Bonaventure, troisième successeur de Jean de la Rochelle à l'Université de Paris, est parfois considéré comme ayant pris à son compte la doctrine de Dieu intellect agent. Or, si nous consultons le IIe Livre de son *Commentaire sur les Sentences* (1250 environ), nous y trouvons des déclarations en sens contraire qui ne laissent aucun doute sur sa véritable pensée. Que saint Bonaventure ait enseigné l'illumination divine et la connaissance dans les raisons éternelles, le fait est hors de question ; mais il est clair qu'à ses yeux la question de savoir si l'âme possède un intellect agent ne peut se résoudre que par l'affirmative, et pas un seul texte de sa main ne permet de dire qu'il ait attribué à l'homme un deuxième intellect agent, qui serait Dieu [1]. Ajoutons d'ailleurs que Mathieu d'Aigueperse, exactement dans le même sens que son maître saint Bonaventure, attribue expressément à l'âme un intellect agent

---

Johann von Rupella, ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berucksichtigung seiner Erkenntnislehre, dans Jahrbuch f. Philos. und spekul. Theolog. 1912, p. 290-324.

1. « Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis : *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem...* etc. — Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum : quia, cum animae nostrae data sit potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam. Sic credendum est indubitanter quod animae humanae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quoduter que est aliquid ipsius animae. » S. Bonaventure, II *Sent.*, d. 24, p. 1, art. 2, qu. 4 (éd, Quaracchi, t. II, p. 568).

Le Scholiaste de Quaracchi et le P. Ot. Keicher *(op. cit.*, p. 180*)* ont fort bien vu que saint Bonaventure ne soutient pas ici la théorie de Dieu intellect agent. Le P. Ant. Luyckx *(op. cit.*, p. 67, et note 126*)* se trompe complètement lorsqu'il prétend le contraire ; son erreur tient, entre autres, à ce qu'il est trop thomiste pour pouvoir concevoir une doctrine de l'illumination divine qui ne ferait pas de Dieu notre intellect agent. C'est cependant ce qu'essaye ici saint Bonaventure, et c'est la seule interprétation du texte qui s'accorde avec l'ensemble de son système. En effet:

1° Saint Bonaventure attribue à l'âme un intellect agent qui lui est propre et personnel. Certes, il subit l'influence de G. d'Auvergne ; d'abord en ce qu'il refuse de distinguer réellement l'âme de ses facultés ; ensuite en ce qu'il refuse de distinguer réellement dans l'âme humaine un intellect purement possible d'un intellect purement agent. Un intellect purement possible, selon lui, serait matière ; un intellect purement en acte serait l'acte pur, qui est Dieu. Sa doctrine est donc une tentative pour décrire en termes aristotéliciens une âme aussi *impartibilis* que celle de G. d'Auvergne, (Cf. Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Études de philosophie médiévale, II ; p. 348-349 ; p. 350-353), tout en lui attribuant en propre la lumière naturelle de son intellect agent.

qu'elle possède en propre, tout en ajoutant que l'illumination divine est nécessaire au fonctionnement de cet intellect [1]. Pas un seul de ces maîtres ne suit donc Guillaume d'Auvergne et Avicenne dans leur refus d'accorder à l'homme un intellect agent et rien ne serait plus aisé que d'en allonger la liste : tous demeurent fidèles à la conception augustinienne de l'illumination divine, mais ils font tomber cette illumination sur une âme plus ou moins analogue à celle que nous attribue Aristote ; leur doctrine pourrait donc être nommée : un augustinisme aristotélisant.

Nettement différente de cette direction est au contraire la tradition dont Roger Bacon se réclame. En fait, il ne nomme que trois autorités en faveur de sa thèse : Guillaume d'Auvergne, Robert Grosseteste et Adam de Marsh ; quant aux *hujusmodi majores* qu'il leur adjoint, Bacon ne nous en fait pas connaître les noms. En ce qui concerne Guillaume d'Auvergne, nous savons qu'il a effectivement soutenu, sinon la doctrine de Dieu intellect agent, du moins une doctrine réellement équivalente ; le terme seul lui fait défaut Pour Adam de Marsh, c'est un écrivain dont on ne sait même pas approximativement quelles œuvres peuvent lui être légitimement attribuées [1], et dont il est par conséquent difficile de dire s'il a

2° Le texte même que nous avons sous les yeux ne dit pas que la théorie de Dieu intellect agent soit vraie (« Man beachte jedoch, dass Bonaventura diese Ansicht nicht als falsch ablehnt. Im Gegenteil, er gibt ausdrücklich zu, dass sie wahr ist. » P. Luyckx, *op. cit.*, p. 66). Il dit ceci : le fait que veut affirmer la théorie de Dieu intellect agent n'est autre que l'illumination divine ; ce qu'exprime cette théorie est donc vrai et catholique (« Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum... »), mais sa formule en elle-même est hors de propos lorsqu'il s'agit de décrire le fonctionnement de l'intellect pris en lui-même, car cet intellect n'est tel que s'il possède son principe actif propre, et c'est ce principe seul qu'il convient de nommer intellect agent. — En résumé— saint Bonaventure ne dit nulle part que la formule « Dieu intellect agent » soit vraie. Mais il dit que ce qu'elle affirme est vrai dans la mesure où elle entend signifier l'illumination divine ; et il ajoute que son usage est déplacé dans une question où il ne s'agit plus de l'illumination divine mais des facultés de l'entendement. (Le *nihil est ad propositum* de saint Bonaventure correspond exactement au *Sed hoc respicit...* de Jean de la Rochelle ; cité p. 84, note 1). L'*intellectus agens* n'est donc bien ici que la lumière naturelle créée que Guillaume d'Auvergne nous refusait, mais entendue sans distinction réelle d'avec l'*intellectus possibilis*, pour sauver l'indivisibilité de l'âme que saint Bonaventure avait à cœur de maintenir.

1. « Ad argumenta in contrarium dicendum. Ad 1, quod philosophia Aristotelis ad hoc non pervenit ; nec est mirum. Propterea dico, quod, licet sit in anima intellectus agens, quo est omnia facere , et intellectus possibilis, quo est omnia fieri, non tamen sufficit. Differt enim dicere *omne* et *totum*. Sufficit ad omnia, sed tamen non totaliter, quia cum hoc exigitur necessario ulterius et superius lumen. » Matth. ab Aquasparta, *Quaest. disputatae selectae*, Quaracchi, 1903 ; t. I, p. 262.

2. Cf. Hilarin Felder, *Histoire des études dans l'Ordre de saint François*, Paris, 1908, p. 297-298.

vraiment soutenu la doctrine que Bacon lui attribue. Quant à Robert Grosseteste, bien que d'importants éléments d'information nous manquent, nous sommes un peu moins mal renseignés.

On a cru pouvoir découvrir dans l'un des traités composés par l'évêque de Lincoln, la confirmation du témoignage de Roger Bacon[1] ; et il est certain que leur accord est parfait, si l'on ne voit rien de plus dans la doctrine de Dieu intellect agent que celle de l'illumination augustinienne. Le *De veritate* de Grosseteste prouve en effet que, sur ce point, il maintenait avec fermeté la doctrine de saint Augustin, mais on n'y trouve même pas l'expression d'*intellectus agens*, ni rien qui autorise une hypothèse quelconque sur le sens que l'auteur de cet opuscule aurait été incliné à lui donner[2]. Il n'en est pas davantage fait mention dans le commentaire de Robert Grosseteste sur la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite[3], et l'expression ne se rencontre pas non plus dans le Commentaire des *Seconds Analytiques*[4]. Toutefois, cette dernière œuvre suppose un philosophe assez influencé par l'avicennisme pour que le témoignage de Roger Bacon acquière une assez haute probabilité.

Dans ce commentaire, dont la clarté et la fermeté justifient pleinement le succès persistant au moyen-âge et jusqu'en plein XVIe siècle, Grosseteste aurait aisément trouvé maint prétexte pour s'expliquer sur la question, si vraiment elle lui eût tenu à cœur ; or le seul passage où l'expression d' *intellectus agens* se trouve employée nous est donné comme d'un autre commentateur[5] et ne nous apporterait d'ailleurs aucune lumière sur la question. Mais peut-être cette abstention, dans une œuvre où la doctrine augustinienne de l'illumination s'étale[6], n'est-elle pas sans revêtir une signifi-

1. Otto Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Baco*, p. 303-304.

2. « Cum autem veritas cujuscumque est ejus conformitas rationi suae in verbo aeterno, patet, quod omnis creata veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur... Nec potest aliqua res in sua tantum creata veritate conspici vera, sicut corpus non potest conspici coloratum in suo colore tantum, nisi superfuso extrinseco lumine. » *Tractatus de veritate*, dans L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, (Beiträge, IX) ; Münster, 1912, p. 137-138.

3. *Commentum Linconiensis super mystica theologia*, dans *Opera Dionysii...* Argentina, 1502, f° 264 v-271 v.

4. Ce Commentaire fut réimprimé très souvent au XVIe siècle. Nous le citerons d'après l'édition suivante, dont le titre seul ne manque pas de saveur : *Aristotelis Posteriorum Opus. Divi (!) Roberti Linconiensis Archiepiscopi Parisiensis (!) ordinis Praedicatorum (!), in Aristotelis, peripateticorum principis, Posteriorum Analyticorum librum.* Venetiis, 1521, in-f°.

5. *Op. cit.*, f° 15 v-16 r.

6. Il s'agit d'expliquer pourquoi les principes premiers sont plus certains et plus évidents que toutes les autres connaissances : « Res autem dicuntur certae a comp -

cation importante. Le Commentaire de Grosseteste sur les *Seconds Analytiques* est de date inconnue ; toutefois, l'hypothèse qui le ferait antérieur à 1235, date de l'élévation de Grosseteste à l'épiscopat, n'aurait rien que de vraisemblable, et le fait est qu'il se meut entièrement dans le cycle des idées augustino-avicenniennes, sans que l'on y perçoive une influence sensible du *De anima*.

Chaque fois en effet que le problème de la connaissance des intelligibles se trouve soulevé, Grosseteste recourt à sa métaphysique de l'illumination pour le résoudre, sans faire la moindre allusion à la distinction aristotélicienne entre l'intellect possible et l'intellect agent. Sur deux points critiques au moins, son commentaire des *Seconds Analytiques* permet d'en apporter la preuve décisive. Une première fois, Grosseteste se demande comment la science en général est possible ? Toute démonstration porte sur l'éternel et le nécessaire, c'est-à-dire, en définitive, sur l'incorruptible. Or ceci lui paraît soulever une difficile question : comment les universaux peuvent-ils être incorruptibles, alors que les êtres singuliers sont au contraire corruptibles, que ces êtres singuliers ne subsisteraient pas un instant sans les universaux, et que cependant on peut tirer des démonstrations des universaux découverts dans ces êtres corruptibles et singuliers ? En d'autres termes, si ce qui est universel et incorruptible ne nous est donné que dans ce qui est particulier et corruptible, on ne voit pas d'où nous pouvons emprunter la nécessité des démonstrations que nous en tirons.

Pour résoudre ce problème, Grosseteste ne recourt nullement à l'hypothèse d'un intellect agent illuminé par Dieu, comme nous avons vu faire par Alexandre de Halès. Il part simplement de ce principe que les idées des choses sont en Dieu, et y constituent un monde archétype formé des causes formelles de tous les êtres. Ces idées sont à la fois illuminatrices et créatrices, sources du connaître et de l'être, causes de l'existence des genres ou espèces et de la connaissance qu'il est possible d'en avoir. Si donc nous supposons

---

ratione quam habent ad cognitionem sive ad visum mentalem. Dico ergo quod est lux spiritualis quae superfunditur rebus intelligibilibus, et oculus mentis qui se habet ad oculum interiorem ad res intelligibiles, sicut se habet sol corporalis ad oculum corporalem et ad res corporales visibiles. Res igitur intelligibiles magis receptibiles hujus lucis spiritualis magis visibiles sunt oculo interiori, et magis sunt hujus lucis receptibiles quae naturae hujus lucis magis assimilantur. Res itaque hujus lucis magis receptibiles, ab acie mentis, quae similiter est irradiatio spiritualis, perfectius penetrantur, et haec penetratio perfectior, certitudo major. » R. Grosseteste. *In Post. Anal.*, I, cap. 17, text.92 ; f° 26 r. — Cf. « Quae enim priora sunt propinquiora sunt luci spirituali, cujus superfusione res intelligibiles ab aspectu mentis fiunt actu visibiles. » *Ibid.*, I, cap. 17, t. 105 ; f° 28 v.

un intellect pur et séparé des images sensibles, capable par conséquent de contempler la lumière première qui est en même temps la cause première, il lui sera possible de fixer son regard sur ces idées divines, et de découvrir en elles, non seulement les choses créées qu'il y connaîtra d'une connaissance très évidente, mais encore la lumière divine elle-même, dans laquelle il connaîtrait par là tout le reste. Les universaux que sont les idées divines ainsi connues sont entièrement incorruptibles, et nulle difficulté ne peut s'élever sur ce point.

Grosseteste ne nous dit pas si une telle connaissance est ou non accessible à l'homme ; toutefois, puisqu'il parle d'un intellect pur et séparé des phantasmes, il ne peut guère entendre par là qu'un ange ou intellect en état de rapt ou de prophétie. Si au contraire nous prenons le cas normal et naturel d'un intellect incomplètement purifié — *intellectus humanus qui non est ad purum defaecatus* — il nous apparaît comme incapable de contempler immédiatement la lumière première, mais l'ange peut servir d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. L'ange, en effet, est précisément cette Intelligence pure, qui contemple normalement les idées divines ; mais il contient en même temps la connaissance de tous les êtres qui viennent après lui dans la hiérarchie universelle. Il les contient d'autant plus nécessairement que Grosseteste considère les Intelligences séparées comme les intermédiaires par qui s'est effectuée l'œuvre de la création. Certes, Dieu seul crée, mais sa vertu créatrice se déploie par le ministère des anges ; rien de plus naturel, dès lors, que d'attribuer aux anges illuminés par Dieu les formes exemplaires, ou idées, des choses inférieures qu'ils engendrent à l'être ; mais rien de plus naturel aussi que d'admettre la possibilité d'une illumination de l'intellect humain par l'ange, ce qui explique certaines connaissances qu'ont les hommes de l'incorruptible et des intelligibles séparés.

Une troisième manière d'atteindre des principes de connaissance incorruptibles est de spéculer sur les corps célestes, dont la matière est soustraite à la corruption. Ici, l'intellect humain peut atteindre directement l'incorruptible qu'il n'atteint pas par ses ressources naturelles, lorsqu'il les découvre dans l'ange, ou en Dieu. C'est ce qui explique, dans une large mesure, la prédilection que Grosseteste léguera à Roger Bacon pour l'étude de la lumière des astres et de ses propriétés : *in virtutibus et luminibus corporum coelestium sunt virtutes causales specierum terrestrium quorum individua sunt corruptibilia*. La quatrième manière enfin, c'est de saisir directement la forme même de la chose, en vertu de laquelle cette chose

est ce qu'elle est[1]. Et l'occasion serait excellente de nous dire ici quel rôle joue l'intellect agent humain, si Robert Grosseteste nous attribuait un tel intellect et lui reconnaissait un certain rôle. En réalité, il ne nous en dit rien, de telle sorte qu'on ne peut suppléer à son silence qu'en prolongeant jusqu'à l'homme l'influence linéaire des illuminations divines : *sic infirmi oculi mentis ipsas res veras non conspiciunt nisi in lumine summae veritatis ; ipsam autem veritatem summam in se non possunt conspicere, sed solum in coniunctione et*

1. « Decima conclusio est haec : omnis demonstratio est de incorruptibilibus. Haec sequitur immediate ex proxima, quia omne perpetuum est incorruptibile.

Hic autem oritur quaestio : quomodo universalia sunt incorruptibilia cum singularia sint corruptibilia, et non existentibus primis, impossibile est aliquid eorum remanere, et manifestum est quod de universalibus repertis in singularibus corruptibilibus fit demonstratio.

Ad hoc dicendum quod universalia sunt principia cognoscendi, et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus possibile est contemplari lucem primam quae est causa prima, et sunt principia cognoscendi rationes rerum increatas existentes ab aeterno in causa prima. Cognitiones enim rerum causandarum quae fuerunt in causa prima aeternaliter sunt rationes rerum causandarum, et causae formales exemplares, et ipsae sunt creatrices, et hae sunt quas vocavit Plato ideas et mundum archetypum ; et hae sunt secundum ipsum genera et species, et principia tam essendi quam cognoscendi. Quia cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera, et planum est quod ista universalia sunt omnino incorruptibilia.

Iterum in luce creata quae est Intelligentia est cognitio et descriptio rerum creatarum sequentium ipsam, et intellectus humanus qui non est ad purum desecatus, ita ut possit lucem primam immediate intueri, multotiens recipit irradiationem a luce creata quae est Intelligentia, et in ipsis descriptionibus quae sunt, Intelligentia cognoscit res posteriores quarum formae exemplares sunt illae descriptiones. Cognitiones enim rerum subsequentium, quae cognitiones sunt in ipsa mente Intelligentiae sunt formae exemplares et rationes causales creatae rerum posterius fiendarum. Mediante enim ministerio intelligentiarum, virtute causae primae, processerunt in esse species corporales. Hae igitur ideae creatae sunt principia cognoscendi apud intellectum ab eis irradiatum, et apud tale intellectum sunt genera et species, et manifestum est quod haec universalia sunt incorruptibilia.

Iterum in virtutibus et luminibus corporum cœlestium sunt virtutes causales specierum terrestrium quarum individua sunt corruptibilia ; et apud intellectum non possibile est contemplari lucem incorruptibilem creatam vel increatam in seipsa, possibile tamen speculari has rationes causales scitas in corporibus caelestibus. Sunt hae rationes principia cognoscendi et sunt incorruptibiles.

Quarto modo cognoscitur res in sua causa formali quae est in ipsa, a qua ipsa est hoc quod est, et secundum quod in ista forma quae est pars rei, videtur ipsa eadem forma, sicut lux in seipsa videtur, vel secundum quod in ipsa videtur materia quae similiter est pars rei. Ipsa forma non est genus vel species, sed secundum quod ipsa forma est pars totius compositi, et secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sic est genus vel species et principium essendi, et predicabile in quidditate ; et sic fiunt demonstrationes de generibus et speciebus. »etc. R. Grosseteste, *In Post. Anal.*, lib. I, cap. 7 ; f° 9 v. — Cf. *Ibid.* lib. I, cap. 18, t. 112 ; f° 30 r.

superfusione quadam ipsis rebus veris [1]. La seule solution qu'il apporte au problème de la connaissance humaine des formes intelligibles, c'est précisément cette infusion de la lumière divine qui se déverse sur l'intellect humain.

Un autre problème qui lui offrait une aussi bonne occasion de s'expliquer, est celui que suggère la formule d'Aristote : un sens de moins, une science de moins. Est-il vrai que supprimer la connaissance d'un ordre de sensibles, c'est interdire à l'homme toute connaissance des intelligibles correspondants? Au lieu de demander une réponse fort simple à la doctrine de l'intellect agent créé, partie de l'âme humaine, Robert Grosseteste remonte une fois de plus à Dieu, source première de toutes les illuminations. Du point de vue qu'il adopte, on peut dire qu'en droit toute science est dispensée de recourir au sens pour se constituer. La pensée divine possède de toute éternité la connaissance de tous les êtres particuliers sans avoir besoin d'abstraire du sensible l'essence de chaque être particulier qu'elle connaît. De même aussi, les Intelligences séparées, c'est-à-dire les anges, possèdent la science des êtres qui leur sont inférieurs sans avoir besoin de recourir au ministère d'organes sensibles. Mais, de même encore, la partie supérieure de l'âme humaine, que l'on nomme son intelligence, et qui n'use point du corps dans son opération, serait capable de recevoir la science de toutes choses sans user d'instruments corporels, et par une simple irradiation reçue de la lumière supérieure. En fait, il n'en est pas ainsi, sauf peut-être pour certaines âmes purifiées et détachées de l'amour du corps. Si donc l'on excepte ce cas, déjà noté par Grosseteste à propos du problème précédent, on constate que la vue de l'âme humaine, et son œil intérieur, pour parler comme Hugues de Saint-Victor, sont obnubilés par le péché. En s'attachant au corps et aux images des choses corporelles, l'âme raisonnable s'est chargée d'une masse qui l'accable et ses facultés les plus hautes sont pour ainsi dire assoupies ; l'effet propre de la connaissance sensible sera précisément de les réveiller.

Robert Grosseteste, qui pense manifestement ici en pur augustinien, se représente en effet la connaissance sensible comme une action exercée par l'âme et non comme une passion qu'elle aurait à subir de la part du corps. Pour lui, comme pour son maître, les sens ne sont que des organes corporels qui reçoivent les actions des objets extérieurs ; quant à l'âme elle ne reçoit rien des corps, mais,

1. *Tractatus de veritate*, éd. citée, p. 138.

à l'occasion des actions subies par les organes qu'elle anime, elle tire d'elle-même les images des objets. Il suffit donc de faire appel à cette excitation de l'âme par les moniteurs que sont nos sens, pour rendre compte du réveil progressif de notre intelligence assoupie et expliquer du même coup les idées que nous nous formons des universaux. Continuellement en contact avec les sensibles, et pour ainsi dire confondue avec eux, la raison sort peu à peu de son sommeil ; elle commence à diviser et examiner à part les qualités que les sens lui présentent engagées les unes dans les autres ; elle sépare et abstrait, par exemple, la couleur, la grandeur, la figure et le corps qui les supporte. Ainsi, ce processus d'abstraction à partir des sensations nous est imposé par l'engourdissement d'une âme accablée sous le poids du corps et qui, enfouie pour ainsi dire dans le sensible, ne peut trouver que dans le sensible même une occasion de se réveiller [1].

---

1. « Dico tamen quod possibile est quamlibet scientiam esse absque sensus adminiculo. In mente enim divina sunt omnes scientiae ab aeterno, et non solum est in ipsa universalium cognitio certa, sed omnium singularium, licet mens divina noverit singularia per modum universalium, quia ipsa novit omnes singulares essentias per modum abstractum ; nos namque non novimus singularitatem hujus humiditatis, nisi per hoc quod admiscemus eam accidentibus, ipsa vero novit ejus singularitatem in puritate essentiae suae non secernendo eam ab accidentibus. Similiter Intelligentiae recipientes irradiationem a lumine primo, in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et etiam in reflexione ipsius intelligentiae supra se, cognoscit ipsas res quae sunt post ipsam, per hoc quod ipsa est causa earum. Est igitur in his quae carent sensu scientia complexiva. Et similiter pars suprema animae humanae quae vocatur intelligentia, et quae non est actus alicujus corporis, nec egens in sua operatione propria instrumento corporeo, si non esset mole corporis obnubilata et aggravata, ipsa per irradiationem receptam a lumine superiori haberet completam scientiam absque sensus adminiculo, sicut habebit cum anima erit exuta a corpore, et sicut habent forte aliqui absoluti ab amore et phantasmatibus rerum corporalium. Sed quia ipsa puritas oculi animae per corpus corruptum obnubilata et aggravata est, omnes vires ipsius animae rationalis in homine nato occupatae sunt per mollem corporis, ne possit agere, et ita quodammodo sopitae. Cum itaque processu temporis agunt sensus, per multiplicem obviationem sensus cum sensibilibus, expergiscitur ratio ipsis sensibilibus mista, et in sensibus quasi in navi ad sensibilia delata. Ratio vero expergefacta incipit dividere et seorsum inspicere quae in sensu erant confusa ; utpote visus colorem, magnitudinem, figuram, corpus confundit, et in ejus judicio sunt haec omnia accepta ut unum ; ratio vero expergefacta dividit colorem a magnitudine et figura et corpore ; et iterum figuram et magnitudinem a corpore separat et ita per divisionem et abstractionem pervenit in cognitionem corporis substantiae deferentis magnitudinem et figuram et colorem. Verumtamen non novit ratio hoc esse actu universale nisi postquam a multis singularibus hanc fecerit abstractionem et occurrit ei unum et idem secundum judicium suum in multis singularibus repertum. Haec est igitur via qua venatur universale incomplexum a singularibus per sensus adminiculum. Universale etiam experimentale non acquiritur a nobis habentibus mentis oculum scilicet indefecatum nisi sensus ministerio...

Manifestum itaque est quod deficiente aliquo sensu in omnibus habentibus men-

La situation de l'historien devant les textes que nous venons d'analyser est donc très analogue à celle que créent les textes de Guillaume d'Auvergne, en ceci du moins que ni l'un ni l'autre Docteur n'admettent la doctrine aristotélicienne de la connaissance et que tous deux s'en tiennent à la conception traditionnelle de l'illumination ; sous ce rapport, on peut même dire que la pensée de Robert Grosseteste représente un état d'esprit encore plus ancien que celui de Guillaume d'Auvergne, car il ne prend même pas la peine de nier que nous possédions un intellect agent : pour ce commentateur d'Aristote, les expressions d'intellect agent et d'intellect possible n'existent pas. On ne saurait donc soutenir, dans l'état actuel des textes, que Grosseteste ait fait de Dieu l'intellect agent de l'homme[1], comme Roger Bacon l'affirme ; mais on se trouve néanmoins conduit à des observations qui ne sont pas sans intérêt.

D'abord, il apparaît que nous venons de rencontrer enfin la doctrine de l'illumination que saint Bonaventure lui-même considérera

---

tis oculum molle corporis corrupti occupatum, deficit etiam universale incomplexum ex singularibus sensus deficientis venatum ; et deficit etiam universale complexum experimentale ab eisdem singularibus sumptum, et per consequens omnis demonstratio et scientia quae erigitur super universalia sic venata. Ratio enim in nobis sopita non agit nisi postquam per sensus operationem fuerit expergefacta. Causa autem quare obnubilatur visus animae per mollem corporis corrupti, est quod affectus et aspectus animae non sunt divisi, nec attingit aspectus nisi quo attingit amor et affectus.

Cum ergo amor et affectus animae convertitur ad corpus et ad illecebras corporales, necessario trahit secum aspectum mentis et a suo lumine avertit eum, quod se habet ad ipsum sicut sol se habet ad oculos exteriores ; aspectus autem mentis aversus necessario convertitur in tenebras et ocium, donec egrediens modo aliquo per sensus exteriores in luce sensibili exteriori, per modum aliquem recipit lucis ad ipsum natae vestigium ; ad quod cum ascendit quasi excitatus incipit quaerere lumen proprium, et in quantum avertitur amor a corporibus corruptibilibus, tantum convertitur aspectus ad suum lumen, et intantum reperit ipsum. » in R. Grosseteste, *In Post. Anal.*, I, cap. 14, t. 81, f° 20 v-21 r. Cf. f° 28 v-29 r.

— Sur la conception augustinienne de la sensation que retient Grosseteste, voir *De intelligentiis*, éd. Lud. Baur, p. 119.

— Pour l'origine augustinienne de la conception que Grosseteste se forme de l'abstraction (une série d'opérations discursives de l'intellect au lieu de l'action transformatrice de l'espèce sensible que saint Thomas lui attribue), voir saint Augustin, *De vera religione*, ch. xxx, n° 56 et sv. Conception reprise dans les mêmes termes par saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, n° 6 ; éd. minor, Quaracchi, p. 307-308.

1. Pas plus qu'on ne saurait alléguer en sens contraire le texte, cité par Guillaume de Ware (Aug. Daniels, *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen*. Festgabe Cl. Baumker, 1913, p. 316), où Grosseteste nous refuse la vue naturelle de Dieu : « omnia non videntur in Deo, sed in supereffusione divinae lucis » ; car c'est évidemment en ce sens que l'entendent tous les tenants catholiques de Dieu intellect agent.

comme excessive [1] et que nous n'avions pas encore réussi à déterminer. Une théorie de la connaissance qui ne met pas de différence entre la lumière par laquelle les bienheureux voient Dieu dans le ciel, celle par laquelle Adam, ou une âme libre du corps comme l'était la sienne avant la chute, connaissent l'intelligible, et celle enfin par laquelle nous le connaissons nous-mêmes, mais qui n'admet entre ces modes de connaissance que des différences de degré fondées sur la liberté relative de l'âme à l'égard du corps dans chacun de ces divers états, c'est bien là ce que Grosseteste nous enseigne. Sa pensée se meut sur un plan si complètement augustinien et si totalement étranger à l'aristotélisme, qu'ayant à expliquer pourquoi le manque d'un sens détermine le manque de la science correspondante, ainsi qu'Aristote l'enseigne, Grosseteste répond tranquillement que c'est à cause du péché originel. En droit, nous sommes aptes à recevoir de Dieu l'intelligible sans le secours du sensible ; en fait, la sensation n'a d'autre fonction que de raviver la lumière à demi éteinte qui, partie de Dieu, traverse l'Intelligence angélique et parvient jusqu'à la partie la plus haute de notre propre intelligence ; c'est donc finalement par elle seule que nous connaissons.

L'opposition d'un saint Bonaventure à la doctrine de Grosseteste n'a pas seulement pour résultat de mettre en pleine évidence quel écart séparait les deux courants augustiniens que nous proposons de distinguer, elle nous fait en même temps apercevoir le caractère purement passif que la doctrine de Grosseteste reconnaît implicitement à l'intellect humain. Une lumière intelligible intégralement reçue, obscurcie par le péché, ravivée par la sensation et s'en libérant progressivement jusqu'à pouvoir s'en passer de nouveau, c'est tout ce que Grosseteste nous attribue en fait d'intellect. Si donc nous supposons que Roger Bacon l'ait entendu disputer contre les tenants de l'aristotélisme, quelle attitude peut-il avoir adoptée, sinon de nier que l'homme soit en possession d'une lumière intelligible naturelle qui lui appartiendrait en propre et lui permet-

1. S. Bonaventure, *In II Sent.*, 23, 2, 3, Concl., t. II, p. 544. Cf. Et. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 384-385. — C'est probablement la même à laquelle Roger Bacon fait allusion dans un texte connu : « Sciunt omnes theologi quod Augustinus dicit in *Soliloquiis* et alibi quod soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus... Et quod plus est, vult pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ; licet Augustinus non solum hoc velit sed aliud innuit in verbis suis, propter quod, quidem posuerunt eum majora hic sentire, ut scitur communiter. » *Opus majus*, III p. 48-49. Cf. R. Carton. *L'expérience myst qu. de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (Études de philos. médiévale, III), p. 176, note 2.

trait d'extraire du sensible l'intelligible qui s'y trouve contenu ? Laissé à lui-même, Grosseteste passe sous silence la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible ; supposé qu'on ait voulu le contraindre à en user, la seule réponse qu'il ait pu fournir est que si intellect agent il y a, c'est Dieu qui est notre intellect agent. Dans l'état actuel des textes, on ne voit guère d'autre solution qui tienne également compte de ce que nous savons sur la pensée de Grosseteste lui-même et du témoignage difficilement récusable de Roger Bacon.

Jean Peckham expose, dans ses *Quaestiones de Anima*, une doctrine qui peut être considérée comme intermédiaire entre celle de Guillaume d'Auvergne et celle des premiers Docteurs franciscains. Pour le fond de la question, il est d'accord avec son maître saint Bonaventure et leur maître commun, Alexandre de Halès. Si donc on voulait le ranger dans l'une ou l'autre école, c'est avec les augustiniens aristotélisants qu'il conviendrait de le classer. Pour lui, comme pour eux, il y a un intellect agent qui appartient en propre à l'âme humaine, qui est une partie de cette âme, et que Peckham désigne à maintes reprises d'une expression qui ne laisse place à aucun doute : *intellectus agens creatus* [1]. D'autre part, nous le voyons se refuser à considérer cet intellect agent créé comme une cause suffisante de la connaissance, même simplement naturelle. Le texte qui permet le mieux de comprendre quelle fut exactement son attitude est celui où nous le voyons se demander : à qui revient en propre le nom d'intellect agent, à Dieu qui illumine l'âme, ou à l'intellect agent créé ? Sa réponse est nette : s'il fallait choisir entre l'intellect agent créé et Dieu, c'est à Dieu qu'il vaudrait

---

1. Jean Peckham, mort en 1292 comme archevêque de Cantorbéry, auteur de Questions disputées sur l'âme (vers 1269-1270), que nous citerons d'après Hier. Spettmann, *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima* (Beiträge, XIX, 5-6) Münster i.W., p. 918. — Sur sa doctrine, consulter Hier. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham* (Beiträge, XX, 6). — On notera que Peckham lui-même se réclame expressément de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès : « Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum Beati Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri, ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur ; vel illa novella quasi tota contraria... » ; dans Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. I, p. 634. Cette lettre est datée du 1er juin 1285 ; ses *Quaestiones de Anima* sont de très peu postérieures à la rédaction des trois *Opus* par R. Bacon (été 1266 à début de 1268).

— Pour l'expression : « intellectus agens creatus », voir *Quaest. de Anima*, éd. citée, p. 73, l. 30 ; p. 74, l. 32 : « Intellectus agens creatus aliquod lumen habet. » ; p. 75, l. 18 : « Intellectus autem agens creatus... ». C'est le même dont il dit, p. 75, l. 8-9 : «... intellectus agens, secundum quod est pars animae,... ».



mieux réserver le nom d'intellect agent. En d'autres termes encore, Jean Peckham ne s'accorde pleinement ni avec Averroès, ni avec Avicenne, ni avec saint Thomas d'Aquin, ni avec Roger Bacon. Contre Averroès il nie l'unicité de l'intellect agent et de l'intellect possible pour tous les hommes ; contre Avicenne, il nie que l'intellect agent soit une substance séparée créée [1] ; contre saint Thomas d'Aquin, il nie expressément que chaque homme possède un intellect agent qui soit la cause suffisante de notre connaissance naturelle, et reprend contre cette thèse le vieil argument qu'une âme humaine ainsi constituée serait savante par son intellect agent, et ignorante par son intellect possible, à la fois et sous le même rapport [2] : *impossibile ergo est lucem aliquam naturalem, posse intellectum humanum constituere in actu intelligendi* ; contre Guillaume d'Auvergne et Bacon, enfin, il attribue à l'homme un intellect agent créé, et c'est ce qui l'oblige à professer que cet intellect agent, si réel soit-il, n'est pas l'intellect agent véritable, puisque le seul qui mérite proprement ce titre n'est autre que Dieu. Voyons, dans ce curieux partage d'influences [3] ce qui revient à l'homme et ce qui revient à Dieu.

Peckham ne songe pas un instant à contester que la perfection propre de l'homme ne soit de contempler la vérité : *perfectio hominis*

1. Il convient d'insister sur ce dernier point : « Alii fuerunt — sicut Avicenna et sui — ponentes pluralitatem intellectuum materialium, sed intellectum agentem esse unum et creatum. » J. Peckham, *Qu. V.*, éd. citée, p. 65, l. 33 et sq. En effet, Peckham ne critique aucunement Avicenne pour avoir affirmé l'existence d'un intellect agent séparé, mais pour n'avoir pas compris que l'intellect agent unique et séparé ne peut être qu'incréé, c'est-à-dire Dieu. Un excellent texte, pour comprendre sa position, est celui où Peckham rejette comme fausse, chez Avicenne, la comparaison entre l'intellect agent séparé et le soleil, mais l'accepte comme vraie chez Augustin ; elle est fausse s'il s'agit d'un intellect agent créé, vraie s'il s'agit de l'intellect agent incréé qui est Dieu : « Item Avicenna, *VI Naturalium* (V, 5) : « Intelligentia in effectu dat formas intelligibiles, cujus operatio est ad animas nostras sicut comparatio solis ad visus nostros. Item haec videtur fuisse mens Augustini in *Soliloquiis* (I, 8, 15; *Patr. Lat.*, t. 32, c. 877), ubi dicit quod principia scientiarum illustrantur quasi a sole spirituali, immo sicut corporalia a sole corporali... — Ad tertium patet quod Avicenna erravit. Ad quartum dicendum quod sol ille Deus est. » J. Peckham, Qu. v ; éd. H. Spettmann, p. 60 et 68.

2. *Quaest. disp. de Anima*, qu. v ;éd. H. Spettmann, p. 66, l. 4-27 ; notamment : « Ideo tertio modo sunt ponentes quod singuli sunt intellectus agentes, in quorum lumine vident singuli et multi. Et isti dicunt potentiam animae esse intellectum agentem, partem scilicet ejus activam, partem autem quasi materialem esse intellectum possibilem... — Quod si esset, essemus simul omnia scientes secundum unam partem et omnia nescientes secundum aliam partem. Quod est impossibile... Impossibile ergo est lucem aliquam naturalem posse intellectum humanum constituere in actu intelligendi. »

3. « Illustratio autem earum *(scil.* rerum*)* est secundum vim activam agentis, partim creati, partim increati. » *Ibid.*, qu. VI, p. 75, l. 12.

dicitur esse consideratio veritatis [1]. Il distingue en outre fort bien le domaine de la connaissance naturelle du domaine de la connaissance surnaturelle, et c'est à propos de la connaissance purement naturelle, *intra terminos naturae*, qu'il invoque la nécessité du concours divin. Tous les textes d'Augustin relatifs à la doctrine de l'illumination lui semblent aller dans ce sens [2] et il les interprète de la manière suivante. D'abord, la lumière divine concourt à notre acte de connaître sans s'y mélanger ni s'y engager ; tel un anneau imprime sa marque sur de la cire, mais demeure indépendant de l'être de la cire sur laquelle il l'imprime [3]. Ensuite, l'illumination divine n'exclut pas l'activité de notre âme, ni par conséquent la possession d'un intellect agent qui lui soit propre, et dont nous avons déjà parlé ; on ne doit donc pas s'exprimer comme si, dans l'acte de connaître, Dieu faisait tout et l'âme humaine rien [4]. Toutefois l'opération de l'âme humaine est si incomplète qu'elle est naturellement incapable de s'accomplir à l'aide de ses seules ressources. Ce qu'elle peut, selon Peckham, c'est ce que Guillaume d'Auvergne la reconnaissait déjà capable de faire : *se in omnium intelligibilium similitudinem transformare* [5]. Encore n'est-il pas absolument sûr que ce mimétisme puisse être considéré comme affranchi de toute collaboration divine, car si nous analysons l'acte complexe qu'est un jugement vrai, nous verrons que presque rien n'en est concevable sans l'action de Dieu. J. Peckham ne s'est jamais exprimé de manière absolument nette sur ce point, mais on ne court aucun risque de déformer sa pensée lorsqu'on la résume ainsi. Étant donnée une proposition nécessaire, elle comporte un élément matériel : ses deux extrêmes et leur composition par le jugement ; et un élément formel : la vérité de cette proposition. L'élément formel qu'est la vérité de cette proposition est certainement dû à l'illumination divine ; les idées des deux extrêmes elles-mêmes, étant des intelligibles éternels, sont peut-être dues à cette même illumina-

1. J. Peckham, qu. v, éd. H. Spettmann, p. 67, l. 11-12.

2. *Ibid.*, qu. V ; p. 67-68.

3. « Ad octavum dicendum quod lux divina est omnium forma exemplaris et quasi efficiens, imprimens omnibus suam similitudinem, sicut sigillum imprimit formam suam cerae. Non tamen est alicujus forma inhaerens, sicut vestigium sigilli in cera. » J. Peckham, qu. v ; éd. H. Spettmann, p. 71.

4. « Ratio autem hujus quod principaliter intenditur est quod intelligere non illustretur solum ab illa luce, sed sumitur aliquid a parte etiam naturae animae rationalis, a parte etiam ipsius lucis incommutabilis ; a parte inquam animae rationalis, quae nata est ad cognitionem veritatis. Quia hoc est rationale quod potest veritatem cognoscere. » J. Peckham, qu. v ; éd. H. Spettmann, p. 68.

5. Voir le texte cité plus haut, p. 51 note 1.



tion [1]; quant à l'activité de l'intellect agent créé qui les compose, c'est bien à l'âme humaine qu'elle appartient, sous cette réserve toutefois que l'intellect divin la fasse passer à l'acte [2].

Devant une pareille conception de l'intellect agent, nul doute ne peut subsister quant à l'école dont Jean Peckham s'inspire et relève : l'intellect agent qu'il nous concède n'est rien de plus que l'intellect fécondé par l'illumination divine dont Guillaume d'Auvergne nous a laissé la description ; pour le fond de la doctrine, Jean Peckham appartient à la même lignée que Roger Bacon, celle de l'augustinisme avicennisant [3]. Si l'on néglige en effet l'expression d'*intellectus*

1. « Ad septimum dicendum quod in cognitione veritatis alicujus propositionis necessariae duo sunt : aliquid sicut materiale, ut extrema et compositio eorum — et illud est ab operatione intellectus ; aliquid est quasi formale, scilicet veritas propositionis — et illa carpitur a luce aeterna. Unde Augustinus, XII *De Trinitate* cap. 14 (n° 23; *Patr. Lat.* t. 42, c. 1011) : « Quod de regulis incommutabilibus rapuerit quamvis transiens mentis aspectus et quasi glutiens in ventre, id est in memoria reposuerit, poterit recordando ruminare et in disciplinam, quod sic didicerit, traicere. » Illud igitur quod formale, id est veritas enuntiabilium, inde colligitur, et forte etiam rationes aeternorum vel extremorum. Et similitudo est, ut de rationibus materialibus, quae de phantasmate colliguntur, et fiat una compositio de duabus, sicut fit etiam una species in tertio nervo de speciebus per oculos duos intrantibus, dum supponit species speciei. Sic in proposito esse potest. Ut sic verificetur verbum Avicennae dicentis (*VI natur.*, V, 6), quod formae intelligibiles maneant super intellectum ; verum etiam sit verbum Aristotelis ponentis species abstrahi a phantasmate ; verum etiam sit verbum Augustini, qui dicit vi rapi cogitationem. » J. Peckham, *op. cit.*, qu. VI, p. 70-71.

Pour les espèces qui se réunissent dans un troisième nerf, H. Spettmann, renvoie à Alhacen, *Optica*, I, 25 ; Jean de Galles, *De oculo morali*, cap. v.

2. « Ad objectum de intellectu agente dico quod anima aliquid habet in se activum, sicut virtutem formativam specierum, sicut etiam virtutem judicativam, scilicet rerum. Sed illud, quod ponit intellectum in actu intelligendi, est intellectus divinus. » J. Peckham, *op. cit.*, qu. v ; p. 68, l. 35-38.

3. Les expressions les plus variées sont employées pour désigner cette position philosophique. Par exemple : platonisme augustinien (Ot. Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Baco*, p. 305) ; mais cette désignation n'indique pas le caractère avicennien de la doctrine, qui en est cependant un élément essentiel. — Ou encore : avicennisme ; Cf. R. Carton : « l'idée baconienne de Dieu intellect agent de nos âmes, est d'inspiration tout avicennienne. » (*L'expérience mystique*, p. 197) ; mais cette désignation, excellente au sens où l'auteur en use contre les interprétations averroïstes, de R. Bacon, pourrait prêter à équivoque si on la généralisait ; car l'idée de Bacon n'est pas tout avicennienne, mais aussi augustinienne. — D'autre part, convient-il de renoncer à l'appellation d'*augustinisme*, sous prétexte qu'elle est trop précise, et d'appeler tout ce mouvement dont Bacon et G. d'Auvergne font partie : *ancienne scolastique du XIII*e *siècle*, ou *scolastique préthomiste* (De Wulf, *Hist. de la philos. médiévale*, 5e éd., t. I, p. 321) ? Ce serait retomber dans des désignations extrêmement vagues ; car tous ces philosophes sont bien des augustiniens (M. de Wulf, p. 320-321, semble supposer assez curieusement qu'on n'adhère pas vraiment à l'augustinisme tant qu'on l'accepte sans l'opposer à la doctrine de saint Thomas), mais qu'ils le sont avec des nuances différentes selon la place qu'ils accordent aux doctrines nouvelles. En tenant compte de ce dernier fait, qui est

agens creatus, qui n'est guère chez lui qu'une concession verbale, on constate qu'il conserve de l'avicennisme tout ce qu'en pouvait conserver un philosophe chrétien. Le sens propre d'*intellectus agens*, dans la doctrine d'Aristote, lui paraît être celui d'intellect agent séparé ; d'où résulte qu'Aristote ne peut avoir désigné de ce nom une partie de l'âme, mais Dieu seul : *intellectus siquidem agens de quo Philosophus loquitur, non est usquequaque pars animae, sed Deus est, sicut credo, qui est lux omnium mentium, a quo est omne intelligere* [1].

Si donc il lui fallait absolument choisir entre saint Thomas, qui ne reconnaît pas d'autre intellect agent que le nôtre, et Avicenne, qui réserve ce nom à un intellect agent séparé, c'est en faveur d'Avicenne que Jean Peckham opterait sans hésiter : *et pro tanto melius posuit Avicenna, qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam, quam illi ponunt, qui ponunt eum tantum partem animae*. Toutefois, sa position personnelle est plus complexe : une âme raisonnable, qui est une faculté *(potentia)* unique [2] ; dans

---

incontestable, il semble que l'on puisse désigner sans inexactitude la position de G. d'Auvergne, Roger Bacon, Roger Marston, et peut-être même Jean Peckham, par l'expression facheusement pédante, mais claire : *augustinisme avicennisant*. C'est celle à laquelle nous nous sommes arrêté, tout prêt à en accepter une meilleure, si l'on vient à la proposer.

1. « Dico quod divisio intellectus per agentem et possibilem, et rationis per superiorem et inferiorem, quamvis sit divisio ejusdem, non tamen per differentias ejusdem generis et rationis. Intellectus siquidem agens de quo Philosophus loquitur, non est usquequaque pars animae, sed Deus est, sicut credo, qui est lux omnium mentium, a quo est omne intelligere. Ipse enim solus est, cui conveniunt omnes proprietates illae nobiles, de quibus loquitur Philosophus. Quia est immixtus, impassibilis et semper omnia intelligens, cujus substantia est sua actio. Et pro tanto melius posuit Avicenna — qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam — quam illi ponunt, qui ponunt eum tantum partem animae.

Est tamen in anima rationali aliquid activum, quod dico potentiam illam, per quam nata est se in omnium intelligibilium similitudinem transformare. Haec igitur vis, si appelletur intellectus agens — quae et habet aliquid luminis creati naturalis — differt essentialiter ab intellectu possibili, sicut vis a vi, non sicut potentia a potentia. Credo enim quod sunt diversae vires ejusdem potentiae, sicut in eodem organo oculi differunt splendor et perspicuitas. Ratio autem inferior et superior dicunt eamdem diversimode relatam.

Dico ergo quod intellectus materialis amplectitur rationem superiorem et inferiorem et intellectus agens creatus suo modo perficit utrumque. » Jean Peckham, qu. VI, éd. citée, p. 73. — Cf. « Concedendum est igitur quod non est idem intellectus agens cum ratione superiore. Sed est ipsa vis activa quae perficit utramque rationem. Et intellectus materialis dicit utriusque rationis possibilitatem. » *Ibid.*, p. 74.

2. Cette préoccupation de ne pas diviser l'âme raisonnable en deux facultés distinctes trahit l'influence de saint Bonaventure (Cf. Ét. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 351) ; mais saint Bonaventure et J. Peckham ne font que subir l'un et l'autre l'influence de Guillaume d'Auvergne. C'est sa conception d'une

cette faculté, deux pouvoirs *(vires)* distincts : l'intellect possible, et l'intellect agent créé, ou pouvoir qu'a l'âme raisonnable de se transformer à la ressemblance des intelligibles ; au-dessus de cette faculté, l'intellect agent véritable, qui l'applique à l'acte, lui confère sans doute l'intellection des intelligibles, certainement la vérité de leurs rapports, et qui est Dieu. Dans un tel partage, notre intellect agent est juste aussi efficace qu'un œil le serait sans la lumière qui l'éclaire [1] ; il n'agit qu'autant qu'il se trouve illuminé lui-même, si bien qu'en définitive : ***lumen creatum animae non sufficit pro intellectuali cognitione*** ; notre lumière naturelle n'est pas la raison suffisante de ses propres intellections.

Bien que l'étroite parenté qui unit cette doctrine à l'augustinisme avicennisant soit évidente, on doit constater cependant que la solution du problème de la connaissance professée par J. Peckham réserve au moins la place de l'intellect agent créé que Guillaume d'Auvergne nous refusait. Ces notes individuelles, qui caracté risent les positions adoptées par chaque Docteur médiéval, ne doivent jamais être oubliées, même lorsque nous essayons de les relier par des filiations doctrinales. En fait, il est fort difficile de trouver un philosophe qui ait enseigné, sans réserves et expressément, la doctrine de Dieu intellect agent, et les historiens se sont jusqu'à présent contentés à trop bon compte ; mais on peut dire que parmi les solutions du problème de la connaissance effectivement enseignées, celles de G. d'Auvergne, de R. Grosseteste et de J. Peckham s'en rapprochaient véritablement.

Lorsqu'on passe à Roger Bacon lui-même, on se trouve au contraire devant le type accompli de l'augustinisme avicennisant. Ce n'est pas que le problème de l'intellect agent l'intéresse pour lui-même, mais il a besoin de le résoudre pour démontrer complètement la thèse de l'illumination traditionnelle, qui forme l'un des éléments essentiels de son système [2]. Bacon veut établir en effet

âme humaine douée d'une fécondité une et indivisible qu'ils s'efforcent de traduire en langage aristotélicien.

1. « Nec tamen per hoc excluditur lux creata intellectus naturalis ; sed sicut in oculo corporali tria concurrunt ad cognitionem, scilicet lumen naturale oculi, et lumen coeli, et praesentia objecti ; ita est in proposito ; quoniam est ibi lumen intellectus creatum, sed imperfectum, et lumen increatum supersplendens, et intellectus possibilis apprehendens speciem intelligibilem. » Jean. Pecham, ***Quaest. disputata*** ; dans ***De h manae cognitionis ratione anecdota qnaedam***, Quaracchi, 1883 ; p. 181. Pour la formule qui suit : *ibid.*, ad 1m, dont le texte entier nie que l'intellect agent de notre âme puisse être celui dont parlent Aristote et Avicenne.

2. Sur le sens de cette doctrine, voir : R. Carton, ***L'expé ence mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*** (Études de philosophiem édiévale, III), p. 323, sq.

que la vérité philosophique a d'abord été révélée par Dieu aux hommes ; et comme, dans sa pensée, toutes les illuminations sont finalement du même ordre, il s'attache à la doctrine de Dieu intellect agent comme à la formule technique de cette première révélation [1]. Le point dont il faut partir, pour comprendre Bacon, c'est donc la confusion systématique de Dieu, source première de toutes les illuminations, avec ce que les théologiens de son temps nomment l'intellect agent [2]. Pour justifier cette confusion, il accumulera les autorités et les raisons ; nous examinerons plus loin ses raisons ; quant à ses autorités, nous savons ce qu'il faut penser de Guillaume d'Auvergne et de Robert Grosseteste ; nul ne lui contestera d'autre part le patronage d'Avicenne, dont il se réclame ouvertement [3] ; reste à savoir s'il est aussi bien fondé à se réclamer de celui d'Aristote, et c'est de quoi l'on peut douter malgré l'énergie de ses affirmations.

1. « Et sic intellectus agens, secundum majores philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili. Et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo istud efficaciter probare,... » Roger Bacon, *Opus majus*, éd. J. H. Bridges, I, 5 ; t. III, p. 45. — Cf. *Opus tertium*, cap. 23 ; éd. J. S. Brewer, p. 74 : « Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario Angeli, qui illuminant nos ».

2. « Deinde ostenditur hoc idem, quia sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est, qui illuminat animas hominum in omni sapientia ; et quia illud, quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum Philosophi in tertio *De Anima*, ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis. » *Opus tertium*, éd. J. S. Brewer, cap. 23 ; p. 74.

3. Il importe en effet d'observer qu'Avicenne est, aux yeux de Roger Bacon, l'interprète le plus autorisé d'Aristote ; ce n'est donc pas d'une influence inconsciente, mais d'un choix réfléchi, que résulte l'avicennisme de Roger Bacon. Voir, entre autres textes . « Avicenna vero praecipuus Aristotelis expositor et maximus imitator... » *Opus majus*, I, 9 ; éd. J. H. Bridges, t. III, p. 21. Sur l'interprétation du texte d'Aristote que nous allons le voir discuter, il récuse finalement l'autorité d'Averroës au profit de celle d'Avicenne dont il fait ainsi l'éloge. « Secundo potest exponi per exempla textus, et ea quae sequuntur, expresse continentia quae contraria sunt huic errori ; etiam per expositionem Avicennae et Alpharabii ; licet Averroes somniet hic et vacillet in verbis, nunc unum, nunc aliud balbutiendo. Duo hic testimonia uni praeferuntur ; et tamen Averroes non plane decernit contrarium, et Avicenna fuit major eo, et praecipuus imitator Aristotelis, et dux ac princeps philosophiae post eum, ut Commentator dicit super tertium Meteororum. Et omnes sapientes hoc fatentur ; et philosophiae suae complementum hoc ostendit. Nam ipse totam complevit philosophiam, et vulgatam in uno volumine, et secundum propriam philosophiae veritatem in alio, quae non timet ictus lancearum contradicentium, ut ipsemet fatetur in prologo libri Sufficientiae, in quo philosophiam vulgatam apud philosophos proponit. » *Opus tertium*, éd. J. S. Brewer : L. I, cap. 23, p. 78.

Roger Bacon ne pouvait ignorer, en effet, le texte célèbre du *De anima*, sur lequel saint Thomas construira toute son interprétation de la doctrine, et qui affirme qu'en l'âme, comme en toute autre nature, il doit y avoir un agent et un patient [1]. Mais si c'est vraiment dans l'âme que cet agent se trouve, comment soutenir qu'Aristote enseigne l'existence d'un intellect agent séparé ? Et s'il est vrai, d'autre part, qu'Aristote présente dans le même texte l'intellect agent comme séparé, de quelle manière expliquer qu'il puisse faire cependant partie de l'âme ? La tentation de supprimer l'une des deux assertions contradictoires est forte, et Roger Bacon y succombe en déclarant simplement que le passage où Aristote affirme la présence des deux intellects dans l'âme est un texte corrompu. Rien de plus surprenant, pour un philosophe moderne, que les arguments critiques invoqués par Bacon en faveur de son opinion. Contre la teneur littérale du texte même, il n'a pas la moindre objection à formuler, mais il découvre dans le *De coelo et mundo*, ainsi que dans les *Météores*, des affirmations d'Aristote qui sont manifestement fausses : donc la traduction d'Aristote est mauvaise, incertaine et susceptible de plusieurs interprétations différentes [2]. Un argument un peu plus précis se fonde sur la présence d'affirmations contraires à la thèse en question dans les livres II, 1 et IV, 3 de la *Physique : quare manifestum est aut Aristoteles mentitur, et sibi ipsi contradicit, aut non est sicut moderni dicunt* [3]. La discussion de cette exégèse vraiment trop approximative pour une question si délicate, serait peine entièrement perdue. Le seul point qui importe, est de bien comprendre quelle thèse soutient Roger Bacon lui-même et sur quoi se fondent ses affirmations. Lorsqu'on les ramène à l'essentiel, il est aisé de constater qu'elles se réduisent à deux thèses, un exemple et deux autorités.

Les deux autorités auxquelles Bacon se réfère sont Avicenne et

1. Nous donnons en entier le texte sur lequel ont porté tant de controverses : « Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δέ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα) ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον και ποιητιχόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τας διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γινεσθαι, ὁδὲ τω πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα, καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσία ὢν ἐνεργεια. » Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 10-18.

2. *De coelo et mundo*, III, 6, Début. *Meteor.*, III, 2. Cf. *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 47. *Opus tertium*, cap. XXIII, p. 77.

3. *Opus tertium*, cap. XXIII, p. 78. C'est ce qu'il appelle « hunc locum consolari » ; *Op. majus*, II, 5 ; t. III, p. 48. Ce dernier mot est sans doute celui que J. S. Brewer a mal lu : « causari » *Op. tertium*, p. 77.

Alfarabi : *et hoc per Avicennam et Alpharabium... probo* [1] ; ce qui suffit à prouver la filiation directe entre sa doctrine et l'illuminationisme arabe. Les deux thèses, car ses *multae rationes* y reviennent toutes, c'est que l'agent est toujours extérieur au patient, et que si l'intellect agent est séparé selon Aristote, il ne peut pas être une partie de l'âme selon le même philosophe. Que l'agent soit toujours extérieur au patient, c'est une évidence immédiate, car autrement on admettrait cette thèse contradictoire, qu'une même chose peut agir et pâtir à la fois et sous le même rapport ; pour rendre sensible cette évidence qu'il ne prend même pas la peine de formuler, Bacon allègue deux exemples que suggère le texte d'Aristote : l'intellect agent produit l'intelligible, or l'artisan est extérieur à la matière sur laquelle il agit et séparé d'elle par essence ; Aristote compare l'intellect agent à la lumière, or la lumière du soleil qui chasse les ténèbres des couleurs en est séparée et leur advient du dehors ; la notion d'intellect agent implique donc son extériorité par rapport à l'intellect possible : *certe carpentator est extra materiam secundum suam essentiam, et non sunt artifex et materia partes ejusdem rei, nec lux solis et color quem illuminat* [2]. Quant à la deuxième thèse, elle répond à la question par la question. Il s'agit de savoir comment, d'après le texte d'Aristote, l'intellect agent peut être à la fois séparé et partie d'une âme qui est la forme du corps ; Roger Bacon répond qu'un intellect agent séparé doit être du même coup séparé de l'âme même. Dès lors, la cause est entendue d'avance, et il lui suffit de retenir du texte d'Aristote tout ce qui n'est pas le ἐν τῃ ψυχῃ ὑπάρχειν pour avoir inévitablement raison. Le Philosophe dit en effet que l'intellect agent est séparé du possible et non mélangé à lui [3]. Il dit encore que l'intellect agent est incorruptible dans son être et sa substance, par quoi il se distinguerait de l'intellect possible. Or nous savons d'autre part que l'intellect possible est incorruptible selon sa substance d'intellect, mais corruptible selon son mode d'être, puisqu'il est séparable du corps. Si donc Aristote veut réellement les distinguer, il faut que l'intellect agent soit incorruptible à la fois quant à son mode d'être et quant à sa substance. Mais cela revient à dire que l'intellect agent n'est pas une partie de l'âme, puisqu'autrement son mode d'être se corromprait lors de sa séparation d'avec le corps. La séparation entre

1. *Op. tertium*, cap. XXIII ; p. 76.

2. *Opus tertium*, cap. XXIII, p. 76. *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 46.

3. « Necnon ipse Philosophus dicit quod intellectus agens est separatus a possibili et immixtus. » *Op. majus*, *ibid.*, p. 45. C'est Bacon qui ajoute *a possibili* ; voir le texte d'Aristote, cité page précédente.

l'intellect agent et l'intellect possible est donc par là même évidente[1]. Un troisième argument du même genre se fonde sur la parole d'Aristote qui déclare que l'intellect agent sait tout et est toujours en acte, ce qui, pris à la lettre comme le prend Roger Bacon, ne convient ni à l'âme raisonnable, ni même à l'ange, mais à Dieu seul[2].

Resterait enfin l'hypothèse moyenne d'une âme qui serait forme du corps par son intellect possible, mais non par son intellect agent. Bacon vise manifestement ici, en la simplifiant d'ailleurs au point de la déformer, la doctrine d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, pour qui, l'âme entière est l'acte du corps organisé, bien que son intellect agisse sans organe corporel. Doctrine que Bacon déteste chez ces Docteurs dominicains aussi bien que chez le franciscain Alexandre de Halès, et dont on voit ici pour quelle raison il les enveloppe dans une commune exécration : c'est qu'il y va de toute sa philosophie, et par conséquent de toute sa théologie. Ou bien nous avons un intellect agent, et alors Dieu n'a pas eu besoin de révéler la philosophie aux hommes, puisqu'ils étaient capables de la constituer ; ou bien nous n'avons pas d'intellect agent, et alors la nécessité de cette illumination traditionnelle s'impose avec une complète évidence, puisque les hommes n'ayant pas de quoi produire les sciences ni la philosophie, il faut que Dieu leur en ait révélé le contenu. Voilà pourquoi Bacon accumule les arguments pour établir le çaractère contradictoire d'une telle définition de l'âme.

1. Voici le texte d'Aristote . « χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀ'διον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μεν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ ». *De anima*, III, 5 ; 430, 22-25. Saint Thomas, suivant en cela Averroès, voit bien qu'il s'agit pour Aristote d'une corruptibilité absolue du πάθητικός ; il ajoute donc à cet *intellectus patiens*, matériel et corruptible, un *intellectus possibilis*, entièrement immatériel et incorruptible. Roger Bacon, chez qui cette distinction n'existe pas, se voit obligé de faire tomber la corruptibilité sur l'intellect possible ; mais comme il ne veut pas non plus que l'intellect possible soit mortel, puisque c'est le seul qu'il concède à l'homme, il imagine une distinction entre la corruptibilité du mode d'être et celle de l'essence. Ceci posé, il lui faut un intellect agent encore plus incorruptible qu'un intellect possible dont l'essence est déjà incorruptible, c'est-à-dire un intellect agent immortel quant à son essence et séparé quant à son mode d'existence « Item vult Philosophus, quod intellectus agens sit incorruptibilis secundum esse et substantiam, quoniam dicit ipsum differre a possibili penes incorruptionem. Sed possibilis est incorruptibilis secundum substantiam et corruptibilis secundum esse, propter separationem ejus. Ergo agens secundum esse et substantiam erit incorruptibilis, quapropter non erit pars animae, quoniam tunc secundum esse suum in corpore corrumperetur quando separaretur. » *Opus majus*, II, 5 t. III p. 46.

2. «... τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια... ἀλλ'ὀυχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' ὀυ· νοεῖ. » *De anima*, III, 5 ; 430 a 18 et 22. Cf. R. Bacon « Dicit etiam quod intellectus agens scit omnia et semper in actu, quod nec animae rationali nec angelo convenit, sed soli Deo. » *Op. majus*, II, 5 ; t. III, p. 46.

L'âme est acte du corps organisé, ou elle ne l'est pas. Si une seule de ses parties est forme du corps, celle qui n'est pas forme du corps n'est pas acte du corps organisé, et par conséquent ne fait pas partie de l'âme ; argument dont Roger Bacon trouve confirmation dans le texte d'Aristote qui refuse de compter l'intellect parmi les autres parties de l'âme [1]. De même, Aristote déclare que l'intellect est dans le corps comme le pilote dans le navire ; or le pilote n'est pas l'acte ou perfection du navire, mais seulement son moteur [2] ; donc l'intellect n'est pas l'acte du corps, mais en demeure séparé. Enfin, un intellect séparé ne peut être qu'une substance séparée ; si donc l'intellect agent est séparé, on ne peut soutenir que l'âme possède un intellect agent sans la considérer comme incluant en soi une substance séparée, ce qui est contradictoire. En effet, une substance intelligente séparée, qui ne serait pas Dieu, ne pourrait être qu'un ange ; or la différence spécifique de l'ange est de ne pouvoir être uni à un corps ; on ne saurait donc attribuer un intellect agent à l'âme sans attribuer à ce dont l'essence est d'être l'acte du corps, un élément dont l'essence est de ne pouvoir être uni à un corprs. On compose donc l'âme de deux essences contradictoires : *nam species una non componitur ex aliquo alterius speciei oppositae* [3]. Il ne reste donc d'autre solution que de séparer complètement de l'âme humaine l'intellect agent.

Affirmer que Roger Bacon rapporte exactement ici les arguments allégués par Guillaume d'Auvergne contre les maîtres de l'Uni-

---

1. Roger Bacon . « Si dicatur quod agens, licet sit pars animae, non tamen est actus et forma corporis sicut possibilis, et ideo homo habet operationes possibilis et non agentis, hoc est contra definitionem animae, qua dicitur quod anima est actus corporis physici. Nam si una pars ejus tantum est actus..., ideo tunc debet excipi illa pars quae non est actus corporis, sicut ipse Aristoteles in principio secundi libri, quando ponit aliquas partes animae esse non solum actus corporis totius, sed partium ejus, ut sensitivam et vegetativam, excipit intellectum, quem negat esse actum et perfectionem partis corporis, quia non est alligatus organo sicut caeterae partes animae. » *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 46. Le texte d'Aristote visé par Bacon semble être le suivant : « Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρετικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ το ἀΐδιον του φθαρτοῦ τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς φυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φάσιν. » *De anima*, II, 2 ; 413 b 24-29.

2. « Et ad hoc expressius intimandum, dicit (Aristoteles) quod intellectus est in corpore sicut nauta in navi, quoniam ad hoc quod non est alligatus alicui parti, sicut nec nauta navi, licet sit actus et perfectio totius. Nauta tamen non est navis perfectio, sed motor tantum. » R. Bacon, *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 46. En ce qui concerne la fameuse comparaison de l'âme avec un pilote, Bacon force le texte d'Aristote : « ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σιώματος ἡ φυχή ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. » *De anima*, II, 1, 413 a, 8-10.

3. *Op majus*, ibid., p. 47.



versité — *et probavit per aliquas rationes, quas pono, quod omnes erraverunt* — serait peut-être accorder à la fidélité de sa mémoire une confiance exagérée ; au moins peut-on noter que pas un d'entre eux ne contredit ce que nous savons de sa pensée : tous prouvent que l'intellect agent ne peut pas être une partie de l'âme, ce que Guillaume avait expressément enseigné, et c'est seulement par voie de conséquence que Bacon en déduit la thèse qui fait de Dieu notre intellect agent. Rien n'est dès lors mieux défini que la doctrine des maîtres auxquels s'opposera saint Thomas, du premier au dernier de ses ouvrages : ce sont des théologiens qui, sous l'influence d'Avicenne, empruntent la terminologie d'Aristote pour formuler la théorie augustinienne de l'illumination. Cette coïncidence entre l'enseignement de la philosophie pure et celui du plus savant des Pères de l'Église conférait à leur doctrine l'évidence absolue que ces Docteurs lui reconnaissaient [1], mais elle liait le sort de l'illumination augustinienne à celui de la philosophie d'Avicenne et d'Alfarabi. Dans la mesure exacte où Guillaume d'Auvergne et ses partisans réussissaient à démontrer que notre âme n'a qu'un intellect possible et que l'intellect agent séparé d'Avicenne et d'Aristote ne peut être que le Dieu de saint Augustin, ils établissaient du même coup que l'illumination augustinienne impliquait Dieu dans les opérations de notre âme [2]. Fait d'une importance capitale pour l'histoire des idées au XIIIe siècle si, comme tout porte à le croire, la préoccupation de lutter contre l'influence des doctrines arabes

1. On remarquera en effet que, du point de vue de Bacon, c'est lui qui prend les termes dans le sens même que leur attribue Aristote : « Cum ergo haec sententia sit consona veritati, et textus Philosophi hoc evidenter praetendat atque ejus expositores maximi ipsum sub hac forma declarant, et haec verba agens et possibilis sunt a Philosopho non a sanctis accepta, longe melius est secundum Philosophi sententiam agentem intellectum penitus dicere substantiam separatam ab anima per essentiam. » *Opus majus*, II, 5 ; t. III, p. 47. Recevant cette terminologie d'Aristote, il estime devoir l'utiliser dans le sens même qu'Aristote lui attribuait.

2. C'est ce que la réaction thomiste fit comprendre avec une entière évidence aux tenants de saint Augustin. Aussi les verra-t-on s'employer à dégager l'illumination augustinienne des formules compromettantes d'Aristote pour sauver l'illumination. Cf. par exemple : « Alia positio quae dicit lucem aeternam esse intellectum agentem, non recte accipit verba nec intentionem Augustini, quoniam Augustinus numquam invenitur distinxisse intellectum per possibilem et agentem, neque dicere quod lux aeterna sit intellectus agens, licet dicat quod anima ab illa luce illuminetur ; intentionem vero quam numquam intendit, neque vult quod intellectus sit possibilis possibilitate illa propter quam a philosophis ponitur intellectus agens, imo ubique intendit quod intellectus sit agens licet a luce divina illuminetur. » Petrus de Trabibus, *In II Sent.* dist., 24, dans Ephr. Longpré, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, Studi Francescani, 1922, nº 3 ; contient le texte de deux intéressantes questions sur la connaissance.

fut une des causes déterminantes de la réforme thomiste : saint Thomas ne pouvait plus éliminer Avicenne sans éliminer du même coup la doctrine augustinienne de l'illumination.

4 — La critique thomiste de l'augustinisme avicennisant.

Telle était la situation de fait en présence de laquelle se trouvait saint Thomas d'Aquin. Pour comprendre l'attitude qu'il crut devoir adopter, il importe de se souvenir que le problème à résoudre était pour lui de nature uniquement philosophique, et que les nuances dont l'historien de la philosophie doit tenir le compte le plus soigneux ne l'intéressaient aucunement. Pour nous, saint Thomas avait devant lui deux écoles d'orientations nettement distinctes. L'une, qui utilisait la distinction aristotélicienne entre l'intellect possible et l'intellect agent pour marquer plus ou moins fortement l'existence d'un intellect humain doué d'une activité propre, remontait à Alexandre de Halès, se séparait d'Avicenne et de Guillaume d'Auvergne en ce qu'elle attribuait expressément à l'homme un intellect agent, mais restait fidèle à la doctrine augustinienne de l'illumination. L'autre, qui considérait cette doctrine de l'illumination comme la solution complète du problème de la connaissance, remontait à Avicenne par Guillaume d'Auvergne, se séparait d'Alexandre de Halès, de Jean de la Rochelle et de saint Bonaventure en ce qu'elle refusait à l'homme un intellect agent, et n'accordait enfin à cette expression d'autre acception légitime que celle qui s'applique à Dieu seul. Pour la première école, Dieu ne peut être dit notre intellect agent qu'au sens impropre ; pour la seconde, Dieu seul peut être au sens propre notre intellect agent. Pour saint Thomas, les deux écoles se valent et leurs solutions du problème de la connaissance reviennent finalement au même, parce qu'il est contradictoire d'attribuer à l'homme l'intellect agent que lui reconnaît Aristote, si l'on veut lui conserver en même temps l'illumination divine que nous accorde saint Augustin. Ou bien cette illumination se réduit au don que Dieu nous fait d'un intellect agent avec la lumière naturelle qui lui est propre, ou bien cette lumière naturelle de l'intellect agent ne se suffit pas à soi-même et alors, qu'on le veuille ou non, l'illumination divine que l'augustinisme lui ajoute revient à faire de Dieu notre intellect agent.

Au début de sa carrière professorale, saint Thomas adopte une attitude réservée devant une question aussi grave qu'il n'a pas encore eu loisir d'examiner personnellement. Toutefois, il aperçoit



déjà clairement les trois éléments dont se compose le problème et prend soin d'indiquer ce qu'il en pense à ce moment. La première question est de savoir s'il convient d'attribuer à l'homme un intellect agent, et saint Thomas répond, dans le *Commentaire sur les Sentences* (1255 environ), que la doctrine qui le nie n'est pas probable. Refuser à chaque individu un intellect agent qui lui soit propre, c'est ne pas attribuer à l'âme raisonnable le principe actif sans lequel cette âme ne saurait accomplir son opération naturelle. Par conséquent, n'admettre qu'un seul intellect agent pour tous les hommes, que ce soit Dieu ou une Intelligence séparée, c'est supposer que Dieu a créé une âme raisonnable incapable d'user de raison [1]. Saint Thomas prend donc ici la suite d'Alexandre de Halès et se sépare décidément de Guillaume d'Auvergne : *non enim videtur probabile ;* c'est une thèse en faveur de laquelle on ne découvre aucun argument.

Il n'en serait pas exactement de même touchant la doctrine qui fait de Dieu notre intellect agent mais nous en accorde un qui soit propre à chacun de nous [2]. Ici en effet, le deuxième point en litige réclame une solution : quelle est la pensée d'Aristote lui-même touchant la nature de l'intellect agent ? A quoi saint Thomas répond que presque tous les philosophes s'accordent avec Aristote lui-même pour faire de l'intellect agent et de l'intellect possible deux substances distinctes ; d'où résulte que l'intellect agent est une substance séparée, la dernière de toutes, et qu'il se comporte à l'égard de notre intellect possible comme les intelligences supérieures à l'égard des âmes des sphères. Il constate donc simplement que l'interprétation d'Aristote proposée par Avicenne est la plus géné-

1. « Et ideo tertia opinio est Avicennae, *Tract. de Anima*, cap. VII, part. 5 et 6, qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. » S. Thomas, *In II Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, concl. — « Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, *De anima*, cap. VII, part. 5, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales ; et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum : non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit ; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. » *Ibid.*

2. Le P. Luyckx *(Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 73-74) a très bien montré que le texte de saint Thomas est contradictoire si l'on ne suppose pas qu'il ait fait cette distinction.

ralement acceptée et ne semble pas douter lui-même que telle ne soit effectivement la vraie pensée d'Aristote : *in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem*. Naturellement, saint Thomas n'en conclut pas qu'une telle doctrine soit vraie ; il la rejette au contraire comme inconciliable avec la foi, et c'est alors que le troisième élément du problème s'offre à son appréciation : que penser de la doctrine qui considère Dieu comme notre intellect agent ? Saint Thomas voit très bien que ceux qui la soutiennent cèdent à l'influence d'Avicenne, tout en le corrigeant : *corrigentes hanc opinionem et partim sequentes*. Ils le corrigent, parce qu'ils savent que la source de notre illumination ne peut être distincte de la source de notre béatitude, et que par conséquent elle ne peut être autre que Dieu ; ils le suivent en ce qu'ils identifient l'intellect agent d'Aristote à cette source commune de l'illumination et de la béatitude. De cette doctrine, saint Thomas ne dit ni qu'elle soit vraie ni qu'elle soit fausse, mais qu'elle est assez probable ; expression dont il n'est pas aisé de définir la nuance exacte, et que nous traduirions volontiers ainsi : c'est une doctrine qui s'appuie sur d'assez sérieux arguments [1]. Quelle que soit l'inclination qu'elle voile, cette indécision initiale disparaîtra complètement des œuvres suivantes et saint Thomas éliminera sans réserves la doctrine de Dieu intellect agent. Le fait est assez connu, aussi voudrions-nous

---

1. Le P. Mandonnet *(Siger de Brabant*, p. 243, note 4), l'interprète en un sens peut-être un peu plus fort : «.., Thomas accepte comme probable la théorie maintenue plus tard par Roger Bacon. » Le P. Luyckx, indépendamment du fait que la doctrine ici visée semble bien être celle d'Al. de Halès, et non celle de R. Bacon, perçoit sous cette expression un léger penchant vers l'illuminationisme : « Im Kommentar zu den Sentenzen neigt Thomas der Lehre der Illuminationisten ein wening zu. » *(Op. cit.*, p. 76). Nous n'oserions ni l'affirmer, ni le nier. L'expression *probabilis* n'a souvent qu'un sens très faible chez saint Thomas ; elle désigne généralement une opinion qui, sans être évidemment vraie ni fausse, peut se discuter avec quelques chances de succès ; l'expression *satis probabilis* atteste donc certainement que saint Thomas apprécie la force des arguments invoqués en faveur de cette thèse ; elle n'exclut pas l'hypothèse d'un certain penchant à l'accepter ; elle n'implique pas nécessairement que saint Thomas l'accepte ni même qu'il incline à l'accepter. Voici d'ailleurs le texte : « His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem *(III De anima*, text. 19 et 20) quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in intelligentiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem, quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joh. . 1, 9 : Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » S. Thomas, *In II Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, Resp.

porter l'effort de notre analyse sur ce que les considérants au nom desquels saint Thomas la rejette peuvent nous révéler du travail qui s'était opéré dans son esprit.

D'abord il est clair que le lien étroit qui unit cette doctrine à celle d'Avicenne n'a jamais cessé d'être présent à sa pensée. Ceux qui la soutiennent demeureront toujours à ses yeux tels qu'il les voyait dès l'époque du *Commentaire sur les Sentences* : des théologiens qui mettent Avicenne en règle avec l'orthodoxie, et dont la thèse bénéficie de tous les arguments scripturaires ou philosophiques invoqués en faveur de l'illumination augustinienne avec laquelle elle prétend se confondre. Aussi retrouverons-nous parfois quelque chose du *satis probabiliter* jusque dans les textes où saint Thomas la juge et la condamne : la doctrine d'Averroès est insoutenable ; celle d'Avicenne, quoique fausse même une fois ainsi corrigée, n'est pas sans avoir quelque apparence de raison [1]. Et l'on peut aller jusqu'à dire qu'en un certain sens elle est vraie. Elle l'est dans la mesure où elle satisfait à cette exigence fondamentale : placer Dieu à l'origine de toutes les illuminations et faire de lui la fin de toute béatitude. Il y a désaccord sur la manière dont l'illumination divine s'exerce ; il n'y en a aucun touchant le fait même de l'illumination [2].

Reste à savoir pourquoi saint Thomas refuse d'attribuer à Dieu le titre d'intellect agent. Il serait malaisé de le discerner clairement si l'on ne tenait pas compte des questions précises auxquelles répondent les divers textes thomistes que l'on interroge. Lorsque le problème examiné consiste à savoir si l'intellect agent est unique et séparé, saint Thomas répond par des considérations principalement philosophiques ; et en effet, la foi ne se trouve pas alors directement

1. *De unitate intellectus contra Averroïstas*, cap. III, art. 12 ; la position d'Averroès est contradictoire ; celle d'Avicenne ne l'est pas. Cf. également : « Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. » S. Thomas, *Qu. disp. de Anima*, art. V, Resp. Et *Compendium Theologiae*, cap. 86. — Quant à l'origine avicennienne de la doctrine, saint Thomas l'a nettement marquée. Après avoir résumé le système d'Avicenne et de Farabi, il conclut : «.... ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus, animae vero nostrae recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » *Ibid.*

2. « Ergo patet per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus, qui est illustrans ; nec etiam possibilis, qui est illustratus ; sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicas, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. » *De unit. intell. cont. Averr.*, circ. fin.

intéressée au choix de la solution. Si le philosophe décide que chaque individu possède un intellect agent qui lui soit propre, le théologien n'y trouvera rien à redire, et si le philosophe décide au contraire qu'il n'existe qu'un seul intellect agent pour tous les hommes le théologien évitera toute difficulté en déclarant que cet intellect unique est Dieu. C'est pourquoi saint Thomas se contente en pareil cas d'opposer philosophie à philosophie. Celle d'Avicenne refuse à l'homme un intellect agent sous prétexte que toutes les formes sont engendrées par une Intelligence séparée ; saint Thomas nie que le principe soit vrai pour la production des formes en général et, par conséquent aussi, qu'Avicenne soit bien fondé à nous refuser un intellect agent en particulier. Les substances spirituelles supérieures sont en effet à nos âmes dans le même rapport que les corps célestes aux corps inférieurs. De même que les astres sont comme des principes actifs universels qui exercent leur influence sur le monde des corps, de même la puissance divine, ou celle des substances angéliques, s'exercera sur notre âme à titre de principe universel. Or il est manifeste que, dans l'ordre des corps, les principes actifs universels que sont les astres ne dispensent pas de principes actifs particuliers, propres aux corps sur lesquels les astres exercent leur influence. Les influences célestes concourent à la génération des animaux parfaits, mais encore faut-il que leur action s'exerce sur une semence douée d'une vertu propre et capable de se développer. Il en sera donc de même pour la plus parfaite de toutes les opérations qui puissent être accomplies par un être humain : l'opération intellectuelle. Que l'on pose d'abord les principes actifs universels que sont Dieu ou les anges, rien de plus légitime ; mais il faut en outre qu'un principe actif propre appartienne à l'homme pour le rendre effectivement intelligent, et c'est ce principe qu'est l'intellect agent [1].

Le caractère purement rationnel de cette réfutation, et le fait

1. Saint Thomas, *Qu. disp. de Anima*, art. v, Concl. C'est seulement ensuite, et dans l'hypothèse où l'on choisirait un autre intellect agent séparé que Dieu, qu'il y a lieu de faire intervenir la théologie . « Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans .... » *Ibid.* — Outre cette raison de principe, saint Thomas fait appel à l'expérience contre Avicenne ; chaque individu peut en effet abstraire l'universel du particulier aussi souvent qu'il le veut, c'est donc bien une action accomplie par l'individu que l'abstraction et il faut par conséquent aussi que le principe actif grâce auquel il l'accomplit lui soit propre ; chaque individu possède donc son intellect agent. Cf. *Qu. disp. de Anima*, ibid., à. « Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis... » ; et *Qu. disp. de Spiritualibus creaturis*, art. x, Concl., à « Et quod hoc verum sit, experimento apparet » — *Sum. theol.*, I, 79, 4, Rep. « Et hoc experimento cognoscimus... »



qu'elle soit la seule dont se contente ordinairement saint Thomas, confèrent un intérêt exceptionnel au texte du *Contra Gentes* que nous allons examiner. Cette fois, en effet, la doctrine de Dieu intellect agent nous est au contraire présentée comme directement compromise dans une erreur théologique extrêmement grave, dont elle constituerait l'un des fondements. Examinant si l'âme est faite de la substance de Dieu, saint Thomas condamne cette confusion entre la substance divine éternelle et la substance de l'âme créée dans le temps ; il refuse d'admettre qu'une âme, qui est forme d'un corps, puisse être empruntée à la substance de Dieu, qui n'est évidemment la forme d'aucun corps, si bien qu'entre Dieu, acte pur, immobile, invariable, indivisible, et l'âme qui est mélange de puissance et d'acte, mobile, changeante, multipliée selon la multiplicité des individus, il ne saurait y avoir communauté de nature. Cette dernière opposition est d'ailleurs la plus importante, car elle met en évidence les conséquences doctrinales de la solution à laquelle on s'arrêtera. Dire que l'âme est faite de la substance de Dieu, c'est soutenir, qu'on le veuille ou non, qu'il n'existe qu'une seule âme pour l'humanité tout entière ; car Dieu est indivisible et unique, de telle sorte que la multiplication individuelle d'âmes empruntées à la substance divine serait chose incompréhensible.

Lorsqu'on cherche les origines d'une pareille erreur, on en découvre trois. D'abord le matérialisme. S'il n'existe que des corps, Dieu lui-même ne peut être que le plus noble et le plus parfait des corps, l'âme humaine n'étant à son tour qu'une parcelle de la substance divine ; c'est la doctrine des manichéens et de plusieurs autres sectes. Ensuite, une interprétation trop littérale de certains textes de l'Écriture : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » *(Gen.*, I, 26*)*, ou : « le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre et insuffla sur son visage le souffle de vie » *(Ibid.*, II, 17*)* ; métaphores qui signifient la ressemblance de notre âme à Dieu, et non leur communauté de nature. A quoi saint Thomas ajoute une autre origine : la doctrine qui n'attribue aux hommes qu'un seul intellect, soit agent, comme faisait Avicenne, soit agent et possible à la fois, comme faisait Averroës. Le passage d'une erreur à l'autre est en effet inévitable dans ce dernier cas, car non seulement les anciens, mais même certains contemporains qui professent la foi chrétienne, ne voient pas de différence concevable entre ce que pourrait être cette substance intelligente séparée et Dieu. Ainsi, dire qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, ou dire que l'intellect de chacun de nous est fait de la substance de Dieu,

c'est dire au fond la même chose, et c'est pourquoi ceux des philosophes chrétiens qui enseignent l'existence d'un intellect agent séparé disent expressément que cet intellect agent est Dieu [1].

Voici donc l'augustinisme avicennisant ramené par saint Thomas à ses origines et condamné au nom du principe qui lui avait donné naissance. S'il existe un intellect agent séparé pour tous les hommes, disaient les théologiens que vise le *Contra Gentes*, la foi chrétienne interdit d'admettre que ce soit une créature, et ce ne peut être par conséquent que Dieu. Mais la foi chrétienne, objecte à son tour saint Thomas, interdit également d'admettre que ce soit Dieu, et l'on ne saurait par conséquent admettre l'unité de l'intellect agent. Reste, comme unique solution théologiquement satisfaisante du problème, la doctrine qui reconnaît un intellect agent personnel et particulier à chaque individu ; saint Thomas doutait encore qu'elle fût conforme à la pensée d'Aristote lorsqu'il examinait le problème pour la première fois dans son *Commentaire sur les Sentences ;* une étude plus approfondie des textes le convainquit au contraire par la suite, que les exigences de la foi sur ce point s'accordaient exactement avec l'enseignement d'Aristote, c'est-à-dire de la raison.

Si l'on admet que tel fut bien l'aspect sous lequel s'offrit à saint Thomas le champ des idées philosophiques, une première conséquence en découle immédiatement. L'identification du Dieu illuminateur de saint Augustin avec l'intellect agent séparé, que l'on empruntait à Aristote interprété par Avicenne, faussait la pensée de saint Augustin ; saint Thomas peut légitimement avoir cru

---

1. « Item, quum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (L. I, cap. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum ; et hoc supra (L. II, cap. 74, 75) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte profecisse... Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (cap. 76) dictum est ; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae ; unde et a quibusdam nostri temporis Christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Haec autem positio de unitatae intellectus nostri supra (cap. 73 et 75) improbata est. » *Cont. Gentes*, lib. II, cap. LXXXV. — Le texte correspondant de la *Sum. theol.*, I, 90, 1, évite au contraire de compromettre les partisans de cette doctrine dans le panthéisme manichéen. L'ouvrage s'adressant aux débutants, saint Thomas a sans doute craint de les engager dans une controverse où des théologiens catholiques de bonne foi se trouvaient en aussi fâcheuse posture.



rétablir simplement la vérité en dégageant saint Augustin de ce voisinage compromettant. Quelle que soit en effet l'interprétation dernière de l'illumination augustinienne à laquelle on s'arrête, et qu'on la juge ou non conciliable avec la gnoséologie d'Aristote, un point reste hors de conteste : saint Augustin n'a jamais enseigné que Dieu fût notre intellect agent et nul ne peut savoir quelle position lui-même eût adoptée en présence d'un tel problème ; saint Thomas est donc historiquement fondé à nier que l'illumination augustinienne se confonde réellement avec l'augustinisme avicennisant.

Ceci posé, une deuxième conséquence s'impose : ayant désolidarisé saint Augustin d'avec Avicenne, saint Thomas devait éprouver l'impression d'être moins éloigné de l'augustinisme véritable que de celui de ses propres contemporains. Un Dieu qui serait à la fois lui-même et notre propre intellect est radicalement inacceptable pour le thomisme ; un Dieu qui illumine notre intellect sans l'être, et qui agit par conséquent pour nous sans se confondre avec nous, n'est aucunement inassimilable pour le thomisme et n'a même dans son fond rien que de vrai. Or c'est précisément ce que les textes de saint Augustin proposent à saint Thomas : une doctrine de l'illumination divine, sans définition technique précise du mode selon lequel s'exerce cette illumination. Reste donc, chez saint Thomas, le sentiment d'être en accord réel avec saint Augustin sur le fait même de l'illumination, et de ne pas se séparer de lui, en rejetant la théorie de Dieu intellect agent qu'on lui prête, bien qu'il ne l'ait pas soutenue ; c'est ce qui permet de donner leur sens vrai à nombre de textes thomistes relatifs à l'augustinisme et même de comprendre les termes dans lesquels ils le critiquent.

Nous avons en effet noté que nulle part saint Thomas n'entreprend un examen systématique de la doctrine de saint Augustin, mais qu'il semble en parler d'une manière accidentelle, et encore plutôt avec la préoccupation de se la concilier que de la juger. On explique généralement ce fait par le désir de traiter respectueusement un Docteur dont l'autorité philosophique et théologique était universellement reconnue. Rien de plus vrai. Mais il faut sans doute ajouter à ce désir le sentiment que, dans l'état d'indétermination relative où saint Augustin avait laissé sa doctrine, rien ne prouvait qu'ayant à choisir entre la solution qui se réclamait de son nom et celle que proposait saint Thomas, ce n'est pas la dernière qu'il eût finalement choisie. Autre est la question de savoir si les interprétations thomistes des textes augustiniens sont historiquement acceptables, autre celle de savoir ce qui pouvait les rendre légitimes

aux yeux de saint Thomas d'Aquin. Or il est clair que, la distance étant moindre du thomisme à l'illumination augustinienne, que du thomisme à la doctrine de Dieu intellect agent, saint Thomas devait se trouver porté à diminuer l'écart qui le séparait de saint Augustin. chaque fois qu'il en interprétait les textes en fonction de l'augustinisme avicennisant. Tel est par exemple le cas pour le texte justement célèbre, où saint Thomas expose de la manière la plus lucide qu'Augustin s'inspire de la tradition platonicienne et lui, de la tradition aristotélicienne ; d'où leur divergence touchant le mode selon lequel s'exerce l'illumination ; mais cette divergence, qu'il définit en termes fort précis, lui semble de peu d'importance : *Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur* [1]. Et elle doit en effet lui sembler telle, si considérable qu'elle doive au contraire nous sembler. Pour l'historien de la philosophie, une doctrine où l'homme reçoit de Dieu une lumière naturelle capable de produire des intelligibles diffère spécifiquement d'une doctrine où l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu ; du point de vue de saint Thomas, l'important était d'abord qu'elles fussent d'accord pour situer en Dieu la source première des intelligibles, et ensuite pour séparer Dieu, source première de nos connaissances, de l'intellect créé par lequel nous les recevons ou les produisons.

Cet accord fondamental sur le fait même de l'illumination une fois constaté, restait pour saint Thomas à régler le problème du mode selon lequel l'illumination s'exerce. Et ici, un nouvel accord s'imposait immédiatement à sa pensée, plus complet même que le précédent, puisqu'il réunissait dans l'acceptation d'une même doctrine saint Augustin, saint Thomas et les partisans de saint Augustin. Il s'agissait en effet de savoir si nous connaissons les choses dans les raisons éternelles, ce que soutient saint Augustin et que soutenaient avec lui les augustiniens ; or, saint Thomas constate que saint Augustin, ses partisans et lui-même, sont d'accord pour refuser à l'homme une vision des idées divines qui le placerait dès ici-bas dans la même situation que les Bienheureux. Quelle que

1. *De spiritualibus creaturis*, art. x, ad 8m. Ce texte prouve indiscutablement que saint Thomas a claire conscience d'enseigner une doctrine qui s'inspire de principes philosophiques autres que ceux dont s'inspire saint Augustin. C'est un modèle de la meilleure histoire de la philosophie, et dont l'importance est capitale. C'est uniquement parce qu'il est à la fois assez long et aisément accessible que nous ne le reproduisons pas ; mais nous prions le lecteur de vouloir bien s'y reporter. La question discutée au cours de cet article est de savoir *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum*, et c'est par rapport à elle que saint Thomas y examine toute une série de textes empruntés à saint Augustin..

soit la solution du problème à laquelle il puisse y avoir lieu de s'arrêter, personne ne veut d'une vision dans les raisons éternelles qui serait une vision des raisons éternelles, et c'est un point dont l'importance est telle que l'accord des théologiens pour le soutenir vaut d'être noté [1].

Le désaccord réel, dont saint Thomas ne pouvait pas ne pas constater l'existence, se trouvait donc très exactement localisé, et les interprétations de textes augustiniens qui nous surprennent parfois sous sa plume, tiennent, dans bien des cas, à son désir de maintenir ainsi localisé un conflit qui ne pouvait par ailleurs être complètement évité. Réduit à ses proportions exactes, ce conflit revenait en effet à savoir si l'on pouvait encore maintenir la formule augustinienne de l'illumination, étant donné que personne ne voulait en faire une vision de Dieu, et que tout le monde voulait accorder à l'homme un intellect doué d'une activité propre, qui ne se confondît pas avec Dieu.

Ceci dit, il apparait avec évidence qu'en éliminant radicalement toute collaboration *spéciale* d'un agent séparé à la production de l'intelligible dans l'âme humaine, saint Thomas éliminait, en même temps que l'Intelligence agente d'Avicenne, un aspect important du Dieu illuminateur de saint Augustin. Déterminer exactement sous quelles influences, internes ou externes, il s'est trouvé conduit à poursuivre cette élimination radicale, serait assigner la cause du plus grand événement philosophique de tout le moyen âge occidental et résoudre du même coup le problème : *cur divus Thomas ?* Il serait prématuré d'y prétendre, mais on peut dès à présent travailler à le poser en termes précis et en préparer par là même la solution.

Une première question à régler serait de savoir qui a effectué, de manière résolue et indiscutable, le passage de l'augustinisme avicennisant à la nouvelle conception de l'homme ? — D'après les analyses qui précèdent, c'est saint Thomas, et lui seul ; nous n'avons

---

1. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, 84, 5, Concl.

Cf. Roger Bacon . « Sed non est ibi secundum substantiam, sed secundum virtutem et influentiam ; ut sol est ubique in mundo praeterquam in umbra terrae ; quia influit lumen suum ubique extra umbram illam, et illuminat stellas et omnia. Sic igitur est intellectus agens in anima, scilicet secundum influentiam sui luminis, sed non secundum essentiam, vel quod sint ejusdem essentiae et naturae, scilicet quod sint partes animae. Hoc dico quia Deus non solum est secundum influentiam suae virtutis ubique, sed secundum essentiam ejus infinitam. Sed sua essentia non est pars alicujus rei, nec ejusdem naturae cum aliquo, sicut hic ponitur quod intellectus agens et possibilis sint partes unius naturae, scilicet animae rationalis. » *Opus tertium*, cap. XXIII ; éd. J. S. Brewer, p. 79.

en effet pas rencontré d'autre philosophe, avant lui, pour enseigner que l'intellect agent créé soit la raison suffisante de la connaissance humaine, toute illumination divine *spéciale* étant écartée. Toutefois, deux réserves s'imposent. D'abord, cette conclusion ne vaut qu'en fonction des analyses qui précèdent ; elle réserve par conséquent l'important problème de savoir si la réforme n'aurait pas été d'abord effectuée par Albert le Grand. Pour ne point céler notre opinion, disons que nous ne le pensons pas. Albert le Grand n'a jamais été thomiste, ni avant, ni pendant, ni après saint Thomas d'Aquin, dont la vie tient à l'intérieur des limites de la sienne ; il ne l'a jamais été, notamment, sur le point précis de la définition de l'âme et de la formation de notre connaissance, mais cette affirmation reste dénuée de valeur tant qu'elle ne s'accompagne pas de ses preuves et nous ne la présentons, par suite, qu'à titre de simple indication. Cette première réserve nous conduit d'ailleurs à une deuxième, qui la corrige : saint Thomas est le seul qui soit résolument sorti de l'avicennisme, mais plusieurs de ses prédécesseurs avaient préparé et facilité cet effort libérateur. Nul doute que, de ce point de vue, Albert le Grand n'ait joué un rôle considérable. Pour nous en tenir aux philosophes que nous venons d'étudier, il est clair que Guillaume d'Auvergne ou Robert Grosseteste, par exemple, sont infiniment éloignés de la pensée thomiste, au lieu que les textes d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, avec leur intellect agent créé identique à notre lumière naturelle, sont en réaction décidée contre l'avicennisme proprement dit [1].

Supposé que l'abandon complet de l'ancienne doctrine remonte à saint Thomas, une deuxième question se pose : quand le passage de l'ancienne attitude à la nouvelle s'est-il effectué ? On ne saurait

1. Il resterait d'ailleurs fort à faire pour préciser dans quelle mesure exacte ces philosophes ont préparé l'œuvre de saint Thomas. Par exemple, la double notion d'intellect agent et de lumière naturelle créée les éloigne fort de G. d'Auvergne et les rapproche nettement du thomisme ; mais il n'en résulte pas que leur notion d'intellect agent soit la même que celle de saint Thomas ; il n'en résulte même pas que le terme d'*abstractio*, dont ils usent, corresponde à son usage thomiste correct. Pour tout dire, nous inclinerions à croire qu'ils n'ont pas posé le même problème que saint Thomas veut résoudre. A. de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, voient très bien le problème de l'intellect agent créé, et la solution qu'ils en apportent est donc correctement comparable à celle de saint Thomas ; par contre, notre intellect une fois supposé, ils conçoivent son activité d'une manière tout augustinienne et se représentent l'*abstraction* comme un *jugement* ; au lieu de concevoir un acte simple de l'intellect qui dégage du sensible la forme intelligible, ils conçoivent une *dijudicatio* qui, par une série d'abstractions, dont chacune est un jugement conscient, discerne, dans la sensation, les éléments constants des éléments accidentels.

nier, en effet, que le nombre des formules avicenniennes soit plus élevé dans le *Commentaire sur les Sentences* que dans les œuvres ultérieures de saint Thomas [1], et l'on pourrait se demander, par conséquent, si la réforme ne se serait pas effectuée au cours de l'évolution intellectuelle de saint Thomas lui-même, à une date qu'il resterait à préciser ? — Du point de vue des analyses qui précèdent, il convient de répondre négativement. Dès le *Commentaire sur les Sentences*, en effet, nous avons vu saint Thomas attribuer à l'homme un intellect agent individuel, et qui soit la raison suffisante de ses opérations intellectuelles ; c'est la thèse même, et l'argument fondamental même qu'il invoquera constamment au cours de sa carrière touchant la même question : un être ne peut pas être incapable d'accomplir son opération propre.

Ce deuxième point concédé, resterait une troisième difficulté à résoudre : sous quelle influence saint Thomas peut-il avoir abandonné si tôt l'augustinisme avicennisant ? La réponse à cette nouvelle question peut être cherchée dans deux directions différentes, selon que l'on supposera un intérêt théologique ou un intérêt philosophique à l'origine de cette transformation. — Parmi tous les textes que nous avons examinés, un seul permet de supposer que saint Thomas ait vu un intérêt théologique dans la question, c'est celui du *Contra Gentes*, II. 85. Or, à bien le prendre, ce texte présente la doctrine de Dieu intellect agent comme dangereuse en ce qu'elle risque d'induire au panthéisme. Que ce soit, à ses yeux, un défaut et un danger graves, donc un argument contre la doctrine, la chose ne fait aucun doute ; toutefois, on ne saurait en conclure qu'il soit parti de là pour la rejeter, et même d'assez fortes raisons s'y opposent. D'abord, saint Thomas n'a jamais dit, pas même là, que la doctrine de Dieu intellect agent fût hérétique ; et, en effet, elle ne l'était pas, puisque l'hérésie qu'il vise consisterait à faire de Dieu une partie de l'âme, alors que le Dieu intellect agent est, par défi-

1. C'est là un fait connu et plusieurs fois déjà noté ; voir notamment Mgr Martin Grabmann, *Thomas von Aquin und Petrus von Hibernia*, Philos. Jahrbuch, 33 Bd., 1920, p. 360-361. Références au *Commentaire sur les Sentences* et à l'opuscule *De ente et essentia*.

Il ne faudrait d'ailleurs pas oublier que chaque citation d'Avicenne par saint Thomas soulève le problème : en quel sens prend-il la formule qu'il accepte ? Le P. Roland-Gosselin a fort bien établi, sur un point précis, et contre Duhem qui s'y était trompé, que saint Thomas peut reprendre à son compte une formule d'Avicenne en lui donnant un sens nettement différent. Voir M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam* ; extrait de Xenia Thomistica, t. III, Rome, 1925. Or il s'agit là d'un texte écrit par le jeune Thomas « nondum existens magister » (M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (p. 222.), c'est-à-dire, l'un de ses tout premiers écrits.

nition, un intellect *séparé*. Pour que l'erreur condamnée par le *Contra Gentes* fût réalisée, une combinaison de l'avicennisme et du thomisme serait nécessaire : un Dieu intellect agent (comme dans l'augustinisme avicennisant), qui serait en même temps une partie de l'âme (comme l'intellect agent l'est dans le thomisme) ; saint Thomas, qu'on lui fasse cette grâce, a parfaitement vu qu'il s'agirait là d'un monstre historique : un intellect agent à la fois séparé et immanent ; c'est pourquoi il a bien pu signaler ce glissement comme l'une des conséquences possibles de la doctrine, et cela dans un texte qui ne porte pas directement sur la question, mais jamais, dans aucun des textes qui la discutent pour elle-même, il n'a présenté la conception d'un intellect agent séparé comme théologiquement fausse, pourvu que Dieu, et non un ange, fût cet intellect agent.

Reste donc la seule hypothèse d'une raison philosophique ; mais, ici encore, on peut la chercher dans deux directions. La première tendrait à découvrir une doctrine contraire à celle de l'avicennisme qui, venant s'opposer à son influence, en aurait par là même dégagé la pensée de saint Thomas. On a pensé à celle d'Averroès, que saint Thomas paraît avoir connue de très bonne heure, peut-être dès son séjour à l'Université de Naples, en tout cas dès son premier séjour à l'Université de Paris [1]. Les documents actuellement connus ne permettent pas, à moins que l'on n'en exagère beaucoup la portée, de faire remonter à coup sûr jusqu'au premier séjour à Naples la date de cette influence ; rien ne permettrait, par contre, de douter

1. Voir Cl. Baeumker, *Petrus de Hibernia*, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred (Sitzgsber. der Bayerischen Akad. d. Wissensch., Philos. - philologische und historische Klasse, 1920, 8 Abh.) München, 1920. Cf. spécialement, p. 31-39. — Le regretté Cl. Baeumker a remarquablement distingué les deux stades, avicennien et averroïste, du mouvement aristotélicien au début du XIII[e] siècle ; il marque brièvement, mais d'un trait parfaitement sûr, que le premier aristotélisme est celui d'Avicenne (p. 31-32), auquel succèdera celui d'Averroès. Par contre il cède à la tentation, trop naturelle, de majorer sa découverte, en faisant de Pierre d'Irlande un précurseur de l'aristotélisme averroïsant, sur la foi d'un texte que lui-même date d'environ 1260 (p. 10). Et c'est cependant ce qu'il lui faut faire pour pouvoir soutenir que Pierre d'Irlande ait contribué, par son enseignement, à dégager son élève Thomas de l'influence d'Avicenne Or, vers 1260, date présumée du texte, saint Thomas a déjà terminé son *Commentaire sur les Sentences*, son *De ente et essentia*, e
querait aussi bien l'attitude du maître à cett
élève que le contraire. Baeumker suppose d
orienté vers Averroès à l'époque où le jeune
qui est une hypothèse entièrement gratuite,
métaphysique de Pierre d'Irlande, remontar
informé, le « Wir dürfen doch wohl annehmen
une simple possibilité.

qu'elle ait pu s'exercer sur lui dès le début de son séjour à Paris, où la Faculté des Arts s'était dès longtemps ouverte à cette doctrine. Mais faut-il attribuer à la pensée d'Averroès cette action décisive sur la pensée de saint Thomas ? Ici encore, nous ne posons pas la question dans son ensemble ; nous la posons simplement par rapport au problème de l'intellect, et, en outre, nous ne considérons notre réponse comme valable qu'en fonction et dans les limites de l'enquête que nous avons conduite. Or, de ce point de vue, la réponse ne peut être de nouveau que négative, pour cette raison fort simple que la doctrine d'Averroès, étant beaucoup plus éloignée de la solution thomiste du problème que celle d'Avicenne, le premier ne peut avoir libéré saint Thomas de l'erreur enseignée par le second. Averroès, c'est la doctrine de l'intellect agent et possible séparé ; monstruosité théologique, puisque c'est la négation de l'immortalité de l'âme, et erreur philosophique double de celle d'Avicenne, sinon davantage. Avicenne, ce n'est que l'intellect agent séparé, doctrine accommodable, à la rigueur, aux exigences de la théologie, et qui pouvait philosophiquement libérer le jeune Thomas de la moitié de l'erreur commise par Averroès. En fait, et à nous en tenir aux textes, c'est plutôt là ce qui se serait passé dès l'époque du *Commentaire sur les Sentences*[1] : Avicenne le délivre d'Averroès, comme nous délivre de l'erreur une demi-vérité.

La deuxième direction, qui demeure seule ouverte, supposerait que le travail libérateur de l'avicennisme se soit effectué à l'intérieur même de la pensée du jeune Thomas d'Aquin. En d'autres termes, hypothèse cruelle au cœur d'un véritable historien, la formation du thomisme s'expliquerait d'abord par le thomisme, et cette philosophie serait d'abord la solution d'un problème philosophique. Si, en effet, saint Thomas est un interprète infidèle d'Aristote, en lui attribuant la noétique qu'il lui attribue, il lui a fallu l'inventer d'abord pour pouvoir imaginer ensuite qu'il ne faisait rien d'autre que de l'y lire. S'il n'est, au contraire, qu'un interprète fidèle d'Aristote, ce n'est pas Averroès, dont l'interprétation est toute contraire à la sienne, qui peut lui avoir appris à l'interpréter. Mais comment formuler la question dont la réponse claire et distincte allait engager la pensée médiévale dans une direction nouvelle ? Saint Thomas ne nous a laissé ni *Discours de la méthode*, ni *Confessions*, et rien ne nous permet de deviner par suite de quelle évolution se sont constitués les principes de sa philosophie. Abstraction faite d'une nuance parfois plus augustinienne dans le ton qu'il emploie vers ses débuts,

1. *In II Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, Concl.

le thomisme est immédiatement ce qu'il ne cessera jamais d'être [1] ; cette Minerve est sortie toute armée du cerveau de Jupiter, et vouloir pénétrer dans son cerveau pour y lire l'acte qui l'engendra, c'est moins sagesse que hardiesse. Peut-être n'est-il cependant pas impossible de le tenter, pourvu que l'on n'oublie pas le caractère hypothétique des conclusions auxquelles il est légitime d'aspirer.

On ne saurait prétendre démontrer que ce qui devait être plus tard le point simple et fondamental pour saint Thomas l'ait été pour lui dès l'origine ; on peut du moins supposer avec vraisemblance, qu'il en ait été réellement ainsi, puisque nous ne le verrons jamais varier dans ses principes ni dans la manière de les appliquer. Or, si diverses que soient les doctrines particulières auxquelles nous avons vu saint Thomas s'opposer, elles s'accordent cependant en un point, qui est leur commun platonisme. Chose plus importante encore, saint Thomas a fort clairement aperçu ce trait distinctif, et il l'a plusieurs fois souligné.

Négligeons les Motécallemin acharites, mis hors de cause par leur *stultitia* même, les autres apparaîtront comme n'étant, à des titres et des degrés divers, que des platonisants, et c'est Platon qui s'offre à nous comme le père commun de tous ceux *qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones*. C'est d'abord le cas d'Ibn Gebirol, dont saint Thomas écrit : « Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis » [2]. C'est non moins évidemment le cas d'Avicenne, dont il écrit, au même texte: « ...et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequens... » ; c'est enfin le cas de saint Augustin dont, en un texte justement célèbre, et qui fit profonde impression sur les esprits du moyen âge [3], saint Thomas dénonça en termes exprès le platonisme latent : « Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur... » [4]. Si bien qu'à ses yeux, le problème de critiquer l'un quelconque des systèmes qui s'offrent à

1. Nous ne parlons ici que de l'aspect philosophique du système, et non de son aspect théologique, dont certains éléments constitutifs se sont peut-être moins rapidement définis. — Ajoutons que nous n'ignorons pas les interprétations augustiniennes et innéistes que l'on a proposées pour certains textes du *De veritate* ; en réalité, il n'y a rien, dans ces textes, qui ne s'accorde pleinement avec ce que soutiendra toujours saint Thomas. Bien des interprètes sont victimes de l'art avec lequel il emploie le langage de ses adversaires dans son propre sens.

2. *Sum. theol.*, I, 115, I, Concl.

3. Cf. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 246, au bas. — Aug. Daniels, *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen*, Op. cit., p. 318.

4. *De spiritualibus creaturis*, art. x, ad 8[m]. Nous résumons et commentons ce texte, aisément accessible ; mais rien ne peut dispenser de le lire si l'on veut se faire quelque idée de la position de saint Thomas à l'égard de saint Augustin.

lui, se trouve résolu par le choix qu'il a dû faire, une fois pour toutes, entre les deux seules philosophies pures qui puissent exister, celle de Platon et celle d'Aristote. Réduites à leurs essences nues, ces métaphysiques sont rigoureusement antinomiques ; on ne peut être avec l'une sans être contre tous ceux qui sont avec l'autre, et c'est pourquoi saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon.

S'il peut en avoir été réellement ainsi, le point de départ de la réforme thomiste se trouverait peut-être, dans la découverte, dont nul autre que saint Thomas ne nous offre le moindre signe, des deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique, et de l'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence. Deux théories du réel, supportant deux théories des opérations naturelles et, par conséquent aussi, de la connaissance, qui n'est que la plus noble de ces opérations. D'une part, Platon, qui tire les conséquences logiques du matérialisme et du scepticisme de ses prédécesseurs : il n'existe que des corps, ont dit les premiers philosophes, et d'autre connaissance que la sensation ; or les corps sont en perpétuel devenir et les sens en contradiction perpétuelle ; nous ne pouvons donc atteindre la vérité ; c'est pourquoi Socrate renonce à la physique pour se vouer à la morale, au lieu que Platon, son disciple, transporte dans le monde suprasensible des idées, toute la réalité et toute l'intelligibilité des choses ; dès lors en avant, les platoniciens situeront toujours dans ce monde des formes pures, la source de toute efficace et de toute vérité. D'autre part, Aristote, qui refuse le scepticisme latent sous le platonisme, et tire les conséquences logiques de ce refus : il y a un élément de stabilité dans les êtres sensibles, et c'est pourquoi les sens ne se trompent pas lorsqu'ils jugent, dans des conditions normales, de l'objet qui leur est propre ; dès lors, les choses *étant*, elles sont nécessairement intelligibles en ce qu'elles sont, et efficaces dans les opérations qu'elles accomplissent ; la connaissance ne s'explique donc pas plus par un monde d'intelligibles extérieurs à la pensée que les choses mêmes qu'elle connaît, mais par un intellect agent, doué d'une lumière naturelle qui produit l'intelligible. Voilà ce qu'il faut, et ce qu'il suffit de savoir *ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc*. Le thomisme serait donc né, en tant que philosophie, d'une décision philosophique pure. Opter contre la doctrine de Platon, pour celle d'Aristote, c'était s'obliger à reconstruire la philosophie chrétienne sur d'autres bases que celles de saint Augustin. Conclusion qui en rappelle d'autres, apparentées

avec elle au point de s'y confondre [1], mais qui les confirme en les revêtant d'une formule historique précise et montre d'où l'on peut en espérer de nouvelles à l'avenir.

ÉT. GILSON.

1. Cf. Ét. Gilson, *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921 ; p. 122-124. — *Le Thomisme*, 3e édit. Paris, J. Vrin, 1927, chapitres I et II. — L'étude de l'effort déployé par saint Thomas pour sauver l'efficace des causes secondes, jusque dans l'ordre des opérations intellectuelles, devrait se compléter par l'étude du fondement de cette efficacité dans l'idée de Dieu telle que la conçoit saint Thomas. Il serait intéressant, pour l'histoire de la genèse du thomisme, de savoir si l'influence de Denys sur la pensée de saint Thomas fut précoce et profonde. Au cas où il en aurait été ainsi, la probabilité d'une influence combinée d'Aristote et de Denys serait extrême. Si surprenant que cela puisse sembler, saint Thomas a vu en effet plus tard dans le Dieu de Denys, qui est essentiellement Bien et Générosité, cette première cause qui : *ex eminentia voluntatis suae rebus aliis confert, non solum quod sint, sed etiam quod causae sint*. Un monde de causes secondes efficaces, tel que celui d'Aristote, est seul digne d'un Dieu dont la causalité est essentiellement bonté. Sur ce point voir Ét. Gilson. *Le Thomisme* (Études de philosophie médievale. I, éd. citée, p. 177-180)

ÉDITION CRITIQUE

DES

PIÈCES RELATIVES AU PROCÈS D'ECKHART

CONTENUES DANS

LE MANUSCRIT 33[b]

DE LA BIBLIOTHÈQUE DE SOEST

INTRODUCTION

§ 1. — PLACE DU DOCUMENT DE SOEST DANS L'ENSEMBLE DES PIÈCES RELATIVES AU PROCÈS D'ECKHART

Preger et Denifle ont, jadis, découvert et publié un certain nombre d'actes du procès intenté à maître Eckhart, de l'Ordre des Prêcheurs, de la première moitié du XIV[e] siècle. Ces actes sont au nombre de dix. En voici la liste, par ordre chronologique.

1. — Acte du 14 janvier 1327. Cet acte contient une protestation de Nicolas de Strasbourg, vicaire de la province d'Allemagne. Nicolas, s'appuyant sur son privilège de l'exemption, conteste à Henri de Virnebourg, archevêque de Cologne, le droit de le faire comparaître devant son tribunal.

Le texte de cette pièce est publié dans W. PREGER, *Meister Eckhart und die Inquisition*, dans les *Abhandlungen der hist. kl. der K. Bayer. Akademie der Wissenschaft*, t. XI, Abh. 2, Munich, 1869, p. 29-32. — Sur ce document, on consultera G. LÖHR, O. P., *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanersorden in Deutschland*, Fascicule 16-17 : *Beiträge zur Geschichte des Kölners Dominikaner-Klosters im Mittelalter*. Leipzig, 1922, p. 121, n° 287[a]. — W. KISKY, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter (Publicationen der Gesell schaft für Rheinische Geschichtskunde*, XXI*)*, Bonn, Hanstein,

1915, p. 384, n° 1587. Nous ne donnons ici que des renseignements indispensables, devant publier dans la suite une bibliographie critique d'Eckhart.

2. — Acte du 15 janvier 1327. Nouvelle protestation de Nicolas de Strasbourg, devant les juges. Il revendique à nouveau son privilège de l'exemption.

Texte publié dans PREGER, *op. cit.*, p. 36. — A consulter G. LÖHR, *op. cit.* p. 121, n° 287 b. — W. KISKY, *ibid.*

3. — Acte du 15 janvier 1327. Même protestation de Nicolas de Strasbourg devant l'enquêteur épiscopal, Albert de Milan.

Le texte est publié dans PREGER, *op. cit.*, p. 32-35. — A consulter W. KISKY, *ibid.*

4. — Acte du 24 janvier 1327. Protestation de maître Eckhart, lue par son confrère Konrad de Halberstadt, frère prêcheur du couvent de Cologne, en présence des commissaires nommés par l'archevêque Henri de Virnebourg : maître Reynier, docteur en théologie, frère Albert, franciscain de Cologne, et les deux notaires Hermann de Raze et Barthélémy de Boichurst, de Cologne.

Le texte de cet acte est publié dans W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I (1874), p. 471-474 ; dans DENIFLE, *Acten zum Processe Meister Eckeharts.* Voir *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II (1886), p. 627-630. On le trouve aussi dans H. V. SAUERLAND, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv (Publicationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, XXII), Bonn, Hanstein, 1912, t. I, p. 399, n° 868, mais avec une fausse date. — A consulter LÖHR, *op. cit.*, p. 121, n° 287 c ; KISKY, *ibid.*

5. — Acte du 13 février 1327. — Eckhart proteste, devant le peuple, de son orthodoxie, et déclare rétracter toutes les erreurs qui auraient pu se glisser dans ses sermons ou écrits. Il lit sa protestation en latin dans l'église des Prêcheurs de Cologne, et son confrère Konrad de Halberstadt la traduit en langue vulgaire. Un acte notarié est fait de cette déclaration. Il est signé de Jean de Grifensteyn, prieur de Cologne, de Rytolf, prieur de Elz, et de onze autre témoins. L'acte est rédigé par Walter de Ketwich.

Le texte est publié par DENIFLE, *ibid.*, p. 630-633 ; par

PREGER, *ibid.*, p. 475-476. — à consulter LÖHR, *op. cit.*, p. 122, nº 287 d.

6. — Acte du 22 février 1327. — Dans l'acte du 24 janvier 1327, Eckhart avait fait appel au Saint-Siège. Il devait recevoir ses lettres dimissoriales 30 jours après, le 22 février 1327. L'acte datant de ce jour relate qu'Eckhart s'est présenté devant la commission chargée d'instruire son procès, mais pour s'entendre notifier que sa demande de recours à Rome a été rejetée.

Texte publié par DENIFLE, *ibid.*, p. 633-636 ; PREGER, *ibid.*, p. 477-478.

7. — Lettre de Gerald Podanhs, vice-procureur général des Dominicains, à Jean XXII, dans le courant de l'année 1327. C'est une plainte contre Hermann de Summo, et Guillaume de Nidecke, frères prêcheurs du couvent de Cologne. Ces deux religieux sont accusés d'avoir intrigué dans le procès intenté à maître Eckhart, et de s'être rangés aux côtés des commissaires de l'archevêque.

Texte publié par DENIFLE, *Actenstücke zu Meister Eckharts Process*, dans la *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur*, t. XXIX (1885), p. 263-265. — Pour la date de ce document, voir DENIFLE, *ibid.*, p. 262 ; XAVIER DE HORNSTEIN, *Les grands mystiques allemands du XIIIe siècle*, 1922, p. 29-30.

8. — Récrimination de quatre franciscains : Henri de Talheim, François de Asculo, Guillaume d'Occam, Bonagratia de Bergame. C'est une plainte contre maître Eckhart, Nicolas de Strasbourg, et Jean XXII.

Texte publié dans PREGER, *op. cit.*, p. 483-484. — A consulter DENIFLE, *Zsch. für deuts. Alt.*, *ibid.*, p. 260 ; X. DE HORNSTEIN, *ibid.*, p. 32-33.

9. — Acte de condamnation du 27 mars 1329. — Bulle du Jean XXII, condamnant 28 propositi
considérants. : *In agro dominico.*

Le texte en a été maintes fois
ticulier dans DENIFLE, *Archiv.*, II
p. 479-482.

10. — Acte du 15 avril 1329. — Lettre de Jean XXII, à l'archevêque de Cologne, pour lui demander de promulguer solennellement dans son diocèse la condamnation des doctrines d'Eckhart.

Texte publié par DENIFLE, *Zsch. für deuts. Alt., ibid.*, p. 266.

Ces différents documents nous permettent de suivre, au moins dans ses lignes générales, le procès de maître Eckhart depuis le 14 janvier 1327 jusqu'à la condamnation de 1329.

Mais voici que nous pouvons remonter plus haut. Le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest, petite ville de Westphalie, contient en effet un document, qui débute par ces mots : « *Anno Domini MCCCXXVI°, sexto kalendas octobris, die statuta ad respondendum articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi et de sermonibus qui ascribuntur eidem et videntur erronei quibusdam et, quod pejus est, heresim sapere, sicut dicunt.* ».

Nous avons donc affaire à un document relatant un fait du procès qui s'est passé le 26 septembre 1326. C'est, par conséquent, la première pièce connue du célèbre procès. C'est aussi, nous le verrons dans la suite, la pièce plus importante, car elle nous fournit sur la doctrine authentique et originale du maître Eckhart, les renseignements les plus précieux.

§ 2. — HISTOIRE DE CE DOCUMENT DE SOEST

Ce document est une copie d'archive, composé de 14 feuillets de parchemin, écrits au recto et au verso, sur deux colonnes. Ces feuillets mesurent 12 centimètres de largeur, et 17 de longueur. Cette copie remonte au XIVe siècle. Aucun lieu de provenance n'est indiqué. Mais nous savons qu'à Soest, il y avait un couvent de Frères Prêcheurs [1], fondé en 1228, qui possédait une riche bibliothèque, et sans doute, n'est-il point téméraire de supposer que notre document en faisait partie.

L'écriture est une écriture, très vraisemblablement, du XIVe siècle. Nous n'avons aucune précision historique sur le scribe. C'est sans doute d'Eckhart qu'il parle, quand il dit, fol. 1^v-a, dans une note de la marge inférieure : « *Notavi de hoc subtilius in tractatu qui incipit : Requisitus*, etc. ». Un correcteur a ajouté des notes

1. On trouvera dans Fl. LANDMANN, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters*, Münster i. W., Aschendorff, 1900, p. 15 et 19, les renseignements indispensables sur ce couvent.

marginales assez fréquentes qui se bornent à indiquer dans la plupart des cas, la teneur générale de l'article qu'elles soulignent ainsi. Elles ne sont donc, le plus souvent, que de simples manchettes. Nous désignerons ce correcteur par la lettre *C* et le copiste par la lettre *S*. Une troisième main se laisse encore apercevoir dans quelques autres notes marginales, fol. 10^v, 11^r, 11^v, 13^r, recopiées ensuite par *C*.

Il y a bientôt un demi-siècle que cet important document a été retrouvé dans le manuscrit 33^b de la bibliothèque de Soest. C'est en effet vers 1880, que L. Keller avait attiré l'attention de quelques érudits allemands sur cet acte du procès d'Eckhart. En 1909, H. Büttner le signalait dans le second volume de son édition *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* [1]. Il insistait surtout sur l'intérêt de cette pièce pour prouver définitivement l'authenticité du *Benedictus Deus*, et l'unité du traité *Vom edlen menschen* avec le *Benedictus*. De ci de là, il hasardait certaines corrections textuelles à la rédaction traditionnelle des sermons d'Eckhart, à l'aide de cette justification de 1326. En 1910, Ph. Strauch [2] regrettait que ce document, dont Büttner parlait avec quelque mystère, découvert depuis déjà trente ans, ne fût pas encore publié. En 1921, le regretté Cl. Baeumker [3] paraissait connaître le contenu de cette pièce. Mais il hésitait à en parler, car à cette époque deux savants versés dans la connaissance de la mystique allemande et de la théologie médiévale, le R. P. Daniels, O. S. B., et A. Spamer, en avaient commencé l'étude en vue d'une édition. Cette édition faite en collaboration, a paru en 1923, comme ouvrage posthume du religieux bénédictin [4], avec une brève introduction de Cl. Baeumker, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXIII, H. 5, qui paraissent à Münster en Westphalie, à la librairie Aschendorff.

Pourquoi dans ces conditions publier une nouvelle édition de ce document ? Du point de vue paléographique, l'édition du P. Daniels se présente comme un travail de bonne valeur ; et cela

1. H. Büttner, *op. cit.*, t. II, p. VIII, 219, 221.

2. Ph. Strauch, *Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen* (Benedictus Deus), Bonn, 1910, p. 3-4.

3. Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Strasbourg, 1912, n. 69. — Voir aussi W. Lehmann, *Meister Eckhart*, 1919 (t. XIV-XV de la collection : *Die Klassiker der Religion*), p. 12 ; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle*, Lucerne, 1922, p. 85, n. 3.

4. † P. A. Daniels, O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort von* Cl. Baeumker.



n'allait pas sans mérite, car il arrive que le ms. de Soest offre, surtout dans les éditions marginales, de réelles difficultés. Pour être vrai, je dirai qu'on rencontre cependant chez le P. Daniels un certain nombre d'erreurs de lecture. En voici quelques exemples :

Daniels, p. 24, 2. — ..habemus in rei veritate clarum exemplum et manifestum et OSTENSIVUM in natura. — Il faut lire OSTENSIONEM.

Id., p. 24, 24. — Et ergo est aliud opus magis MANIFESTUM quod nec tempus nec locus claudit. — Il faut lire INTRINSECUM. Paléographiquement, cette lecture s'impose. Mais nous pouvons, de plus, la contrôler par le texte allemand du *Benedictus Deus*. Or ce texte porte : « Unt darumb ist ein INRES werc.. ». Voir plus bas, p. 165.

Id., p. 20, 17. — Sic enim es AURUM et auricalcum. — Le ms. dit nettement : es CLARUM.

Id., p. 39, 10. — Sciendum enim quod scriptura, SANCTI et predicator frequenter utitur... — La phrase n'est point correcte. Il faut lire, et cette lecture est claire : sciendum enim quod scriptura, SICUT et predicator, frequenter utitur.

Id., p. 43, 14. — Intellectus autem pertinet ad rationale per essentiam, voluntas autem APPERTINET ad rationale per participationem... — La lecture vraie est celle ci : «... voluntas autem UT APPETITUS, ad rationale per participationem... ».

Nous pourrions — on le verra dans les notes — allonger de beaucoup ces erreurs de transcription ; et les divergences de lecture entre l'édition du P. Daniels, et celle que nous proposons, ne sont pas rares. Ce serait cependant manifestement injuste de diminuer le mérite du savant bénédictin. Et ce n'est pour point remédier à quelques erreurs de ce genre que nous nous sommes imposé le travail d'une édition.

On pourrait relever d'autres défauts, dans cette édition allemande. La ponctuation est en général extrêmement défectueuse ; elle travestit à maintes reprises la véritable pensée d'Eckhart. Je n'en donnerai que deux exemples, mais ce ne sont pas les seuls.

Daniels, p. 29, 21. — Hoc ipso enim quod deest vel abest, abesse non est et nichil est. — Ainsi ponctuée la phrase n'a plus aucun sens. Il faut restituer de la manière suivante : « Hoc ipso enim quod deest vel abest ab esse, non est et nichil est. »

Id., p. 22, 26. — Per voluntatem viri intelligit potentias et vires superiores nature anime. — Daniels a lu comme si *nature*

était le sujet du mot suivant : *anime*. Or il faut certainement lire : « ... vires superiores nature, anime... » Le texte allemand donne cette phrase : « die höchsten creften der selen, der nature.. » Voir plus bas, p. 160.

Je devais indiquer ces lacunes de l'édition du P. Daniels. Qu'elles ne fassent pas oublier cependant les mérites de ce travail, faits surtout d'une grande connaissance de la paléographie, et du souci d'une scrupuleuse exactitude. Mais par ailleurs, les premiers éditeurs du manuscrit de Soest, ont ignoré à peu près complètement la teneur diplomatique de ce document. En d'autres termes, et sans ambages, ils ont publié un texte latin, sans se rendre compte, du moins il ne le semble pas, de ce qu'il représentait. De plus, ils n'ont fait que des efforts bien insuffisants pour donner à leur travail une réelle importance critique. Nous avons donc cru que pour l'histoire du procès d'Ekhart, et de la doctrine de ce maître fameux, une édition s'imposait, qui tiendrait compte à la fois de la teneur diplomatique du manuscrit de Soest, et des sources originales de ces documents.

§ 3. — TENEUR DIPLOMATIQUE DU MANUSCRIT DE SOEST.

Ce document de Soest relatif au procès d'Eckhart, occupe, comme nous l'avons dit, 14 feuillets. Or, publier cette pièce d'archive, en ne prenant comme ordre, comme on l'a fait, que la succession numérique des feuillets, c'est méconnaître d'une façon essentielle la teneur même de ce document. C'est ce qui rend l'édition de Daniels inintelligible, de ce chef. Une brève analyse va nous révéler la complexité du contenu de notre manuscrit, complexité sur laquelle sera fondée notre édition.

Lisons donc notre document.

Fol. 1^{r-1}, l. 1-6. Formule impersonnelle donnant les renseignements sommaires sur des délibérations qui vont suivre. Il s'agit d'une séance tenue le 26 septembre 1326, dans laquelle Eckhart devra s'expliquer sur les griefs doctrinaux qu'on lui oppose. C'est la suscription d'un acte officiel.

Fol. 1^{r-1}, l. 6 — Fo l. 4^{r-2}, l. 41. Cette partie débute par ces mots : *Ego frater Ekardus ordinis predicatorum prefatus respondeo*. C'est la réponse de maître Eckhart aux objections doctrinales que lui font ses adversaires. Cette réponse se subdivise, suivant les écrits auxquels ont été empruntées les objections :

1. — Réponse aux objections extraites du *Benedictus Deus.*
   a) Préambules généraux. Fol. 1^{r-1}, l. 6 — Fol. 1^{r-2}, l. 46.
   b) Réponse directe à 15 articles extraits de l'opuscule sus-dit. Fol. 1^{r-2}, l. 47 — Fol. 1^{v-2}, l. 40.

2. — Réponse aux 6 objections extraites d'une autre réponse à des objections faites avant le 26 septembre 1326, au sujet de ce même livre : *Benedictus Deus*. Fol. 1^{v-2}, l. 41 — Fol. 2^{r-1}, l. 27.

3. — Réponse aux 12 objections extraites du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse. Fol. 2^{r-1}, l. 28 — Fol. 2^{v-2}, l. 6.

4. — Réponse à 16 articles extraits des sermons. Fol. 2^{v-2}, l. 7 — Fol. 4^{r-2}, l. 41.

Cette partie constitue donc, en propre, l'acte justificatif de maître Eckhart. C'est la réponse d'Eckhart qui en forme l'élément essentiel. L'objection n'est indiquée que d'un mot. Presque toujours, l'*incipit* seul est mentionné.

Ces objections sont exposées, par contre, d'une façon précise et formelle dans la section qui suit : Fol. 4^{r-2}, l. 42 — Fol. 7^{r-2}, l. 29.

Ces objections, comme les réponses sus-dites nous l'indiquent, sont classées sous quatre chefs :

1. — Objections extraites du *Benedictus Deus*. Fol. 4^{r-1}, l. 43 — Fol. 5^{v-1}, l. 4.

2. — Objections extraites d'une réponse à une attaque antérieure, au sujet de ce même ouvrage. Fol. 5^{v-1}, l. 5 — Fol. 5^{v-2}, l. 12.

3. — Objections extraites du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse. Fol. 5^{v-2}, l. 13 — Fol. 6^{v-1}, l. 17.

4. — Objections extraites des sermons. Fol. 6^{v-1}, l. 17 — Fol. 7^{r-2}, l. 29.

Dans cette section de notre document, ce n'est plus Eckhart qui parle et se justifie. Dans la partie précédente, c'est Eckhart lui-même qui s'explique : *Ego frater Ekardus... respondeo.* Ici, il n'est question du maître qu'à la troisième personne : *Isti sunt articuli de libello quem misit magister Ekardus*, et autres formules de ce genre. Ces trois feuillets dont nous parlons actuellement, contiennent donc l'acte d'accusation des commissaires de Cologne, remis à Eckhart en 1326, et dont ce dernier avait à se justifier le 26 septembre de cette même année.

Chronologiquement ce document précède donc l'acte de justification. C'est cet ordre chronologique qui s'impose à l'éditeur du

texte. C'est ce que n'ont pas compris nos prédécesseurs. Au lieu de lire : Fol. 1^r-7^r, il faut lire :

Fol. 1^{r-1}, l. 6.
Fol. 4^{r-2}, l. 42 — Fol. 7^{r-2}, l. 29.
Fol. 1^{r-1}, l. 6 — Fol. 4^{r-2}, l. 41.

Continuons l'examen de notre document. Après la liste des 49 articles dont nous venons de parler, le manuscrit de Soest en reproduit une seconde, contenant 59 propositions. Que représente exactement cette seconde liste ? N'est-elle qu'une continuation de la première ? Marque-t-elle, au contraire, une seconde étape dans le procès d'Eckhart ? Il nous faut, pour répondre à ces questions, examiner de près cette partie de notre document, comprenant les Fol. 7^{r-2}, l. 30 — 13^{v-2}, l. 19.

Cette seconde liste de cinquante-neuf propositions fut présentée à maître Eckhart, après sa réponse aux quarante-neuf articles. « *Articuli qui sequuntur continentur in quodam rotulo michi exhibito postquam responderam articulis jam supra positis*[1]. ». Cette seconde liste suppose donc la première ; elle la suit, comme le texte précité nous le dit et comme le confirment encore d'autres paroles.

Un premier point nous semble donc acquis : maître Eckhart, après avoir répondu aux articles extraits du *Benedictus Deus*, de son premier Commentaire sur la Genèse, de ses sermons, eut à subir un second assaut. On lui présenta une seconde liste, plus détaillée encore que la première, à laquelle il dut répondre. C'est l'énoncé de ces nouveaux articles incriminés, et de la réponse d'Eckhart que contient le document que nous étudions.

Par qui a été rédigé ce document ? Pour le premier, il n'y a point de doute. C'est le procès-verbal de la séance du 26 septembre 1326, dressé par les greffiers du tribunal ecclésiastique de Cologne. Au début de sa réponse, par exemple, Eckhart se place nettement sur le terrain juridique. Cette première phrase : *Primo protestor coram vobis commissariis Renhero frisone, doctore theologie, et fratre Petro de Estate nuper custode ordinis fratrum minorum*[2], est formulée en termes de droit. Tout le préambule à la réponse d'Eckhart aux articles incriminés dénote ce caractère juridique.

Pour la seconde liste, on n'a plus cette impression. La suscription inclinerait plutôt à voir dans cette pièce une rédaction personnelle de maître Eckhart : *Articuli qui sequuntur continentur*

1. Voir plus bas, p. 208.
2. Voir plus bas, p. 185.

in quodam rotulo MICHI *exhibito, postquam* RESPONDERAM [1]... Un certain nombre de détails conforment cette manière de voir. Eckhart ne parle plus ni de ses droits, ni de ses privilèges, comme prêcheur et maître en théologie. Il n'est plus question de ses juges, ni de sa comparution devant un tribunal composé de clercs étrangers à son Ordre. On ne retrouve plus ces formules : *dico et fateor*.

Que cette pièce ait été rédigée par maître Eckhart lui-même, ou à son compte, il n'y a pas à nous en étonner. Il y en eut d'autres de ce genre. Nicolas de Cues rapporte dans son *Apologia* qu'il a lu la critique de plusieurs articles tirés de ses commentaires sur saint Jean ; le cardinal ajoute qu'il a vu aussi à Mayence, chez M. Jean Guldenschaiff, une courte réponse où le maître s'explique et montre que ses adversaires ne l'ont pas compris [2].

Cette différence de rédaction entre la première et la seconde liste me semble encore confirmée par la suscription du premier document. Relisons cette suscription : « *Anno domini 1326 sexto kalendas octobris die statuta ad respondendum articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi et de sermonibus qui ascribuntur eidem...* » Cette suscription ne s'applique qu'à la première liste d'articles. Les *libri* y sont représentés par le *Benedictus Deus* et par le premier commentaire sur la Genèse ; Eckhart nous dit lui-même ce qu'il faut entendre par *dicti* [3] ; quant aux sermons, rien n'indique qu'il s'agit de ceux qui ont été mentionnés dans la seconde liste. Ce sont les sermons de la première liste qui sont visés. On est amené à cette conclusion par la seule constatation que ces *sermones* sont englobés dans la formule qui mentionne les *libri* et les *dicti* de la première liste. Remarquons de plus la locution employée pour désigner les sermons. La suscription dit : « *et de sermonibus qui ascribuntur eidem...* » L'accusation reprend la même locution : « *Isti sunt articuli extracti de sermonibus qui ascribuntur magistro Ekardo* » [4], et dans sa défense, Eckhart commence ainsi : « *Porro de aliis articulis extractis ex sermonibus qui michi ascribuntur...* » [5]. Il est donc clair que les *sermones* de la suscription ne mentionnent que les sermons de la première liste.

Nous arrivons donc à cette conclusion : nous avons une première liste d'articles, qui représente le procès-verbal de la séance du 26

1. Voir plus bas, p. 208.

2. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (1401-1464), 1920, p. 427.

3. Voir plus bas, p. 191 : « sequitur secundo videre de hiis que reprehendunt indocti *ex dictis meis* in quadam responsione ad articulos michi inpositos ».

4. Voir plus bas, p. 176.

5. Voir plus bas, p. 196.

septembre 1326 ; et ce procès-verbal officiel dressé par les greffiers du tribunal ecclésiastique de Cologne ne relate que les 49 articles dont nous avons parlé, avec la défense de maître Eckhart. Ensuite nous avons une seconde liste, qui n'a pas le caractère officiel d'un procès-verbal mais qui semble rédigé pour le compte personnel de maître Eckhart. Cette seconde liste paraît avoir été présentée à maître Eckhart dans cette même réunion du 26 septembre 1326 ; en tout cas, elle la suppose et elle est en étroite relation avec elle.

Dans l'analyse de la nature de cette pièce, nous pouvons faire un pas de plus, en comparant les deux listes d'articles. Remarquons tout d'abord que la seconde liste ne comprend que des articles extraits des sermons. Le censeur qui a rédigé cette liste a pris soin d'indiquer ses sources, c'est-à-dire, dans le cas, l'*incipit* des sermons dans lesquels il a extrait les propositions qui lui semblaient dangereuses.

Nous n'avons plus comme auparavant l'énumération totale des articles incriminés, et ensuite la réponse d'Eckhart ; ici, nous avons le texte d'un article, puis immédiatement après l'explication de l'accusé. Il y a donc, entre ces deux listes, différence de points de vue et de rédaction. Tout ceci nous indique que ces deux listes proviennent d'accusateurs différents, travaillant séparément avec des vues et des méthodes différentes.

Pénétrons maintenant à l'intérieur de ces deux documents. Nous allons nous rendre compte que la seconde liste n'est pas la suite de la première ; qu'elle n'est pas une reprise, une instance de la première accusation. Si la seconde liste avait eu les mêmes auteurs que la première, si elle avait été dressée et présentée à Eckhart par maître Reynier et Pierre de Estate, on ne pourrait pas s'expliquer les nombreux points communs entre les deux listes.

La seconde liste présente en effet à maître Eckhart de nombreux articles qui se trouvent déjà dans la première liste. En voici l'indication :

Seconde liste	*Première liste*
3. — Tertius articulus est : una virtus est in anima, si anima, esset tota talis, tunc esset increata[1].	6. — Item, una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis.
7. — Septimus articulus sic di-	5. — Item, quod una virtus

1. Nous transcrivons un certain nombre d'articles en entier, afin que le lecteur se rende compte des rapports de ces deux listes. Les différences et les ressemblances sont très significatives. Les unes et les autres témoignent à leur façon de la diversité d'origine des deux listes. — Les numéros qui précèdent ces articles, permettront facilement de les retrouver dans notre texte.

cit : ista virtus habet unam operationem cum deo, ipsa facit omnia, ipsa creat omnes res cum deo.	est in anima que habet unam operationem cum deo. Ipsa creat et facit omnia cum deo, et cum nullo habet aliquod commune et generat una cum patre eundem filium unigenitum.
8. — Octavus articulus dicit quod virtus quedam in anima est increata, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis.	6. — Voir p. 179.
12. — Duodecimus articulus sic dicit : virtus quedam in anima est increata, etc...	*Ibidem.*
13. — Decimus tertius sic di cit : omnes creature sunt nichil in se ipsis.	15. — Item, omnes creature, sunt unum purum nichil.
14. — Decimus quartus articulus sic dicit : omnia debent impleri in vero humili homine. Humilis homo et deus non sunt duo, sed sunt unum. Caveat deus ne obmittat se infundere in hominem recte humilem. Humilis homo non indiget quod deum roget, ipse potest deo imperare. Humilis homo est ita potens super deum sicut ipse est, deus scilicet, potens super se ipsum. Si iste homo esset in inferno, oporteret deum venire ad infernum et oporteret infernum esse regnum celorum. Oporteret deum facere de necessitate. Ipse cogitur ad hoc quod ipsum oportet hoc facere, quia istius esse est esse divinum et divinum esse et suum est divinum esse.	4. — Item humilis homo est ita potens super deum sicut ipse sui ipsius, et quidquid est in omnibus angelis et omnibus sanctis hoc est proprium humilis hominis, quidquid deus operatur hoc operatur ipse, et quidquid deus est hoc ipse est, una vita et unum esse.
15. — Decimus quintus articulus in sermone, qui incipit « Qui audit me non confundetur » sic dicit : Homo qui sic exinanisset se ipsum quod ipse esset ille	1 b. — Ad idem alibi : deus operatur omnia opera sua propter hoc ut nos efficiamur unigetus filius suus.

unigenitus filius, illi esset hoc totum proprium quod est proprium unigenito filio. Deus operatur omnia opera sua propter hoc quod nos simus ille unigenitus filius.

16. — Decimus sextus articulus sic habet : quamdiu aliquem hominem minus diligis quam te ipsum, tu numquam dilexisti te ipsum in veritate. Unus homo bonus omnes homines sicut se ipsum diligit. Dicunt homines aliqui : ego plus diligo amicum benefactorem quam alium hominem. Hoc non est rectum et est imperfectum . . . .

11 b-c. — Item, quod homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum, non solum sicut rudes dicunt quod diligat eum ad idem bonum sed omni modo, et ita intense debet eum diligere sicut se ipsum. Item ad idem, dicunt aliqui homines : plus diligo amicum benefactorem quam unum alium hominem. Hoc est inperfectum, nec est recte diligere, et est naturale plus diligere unum hominem quam alium.

17. — Et quod Paulus reliquid deum...

12. — *Ibid.*, p. 181.

18. — Aliquid est cognatum in anima deo...

14 b. — *Ibid.*, p. 183.

20. — Homo qui stat in dei amore...

11 a. — *Ibid.*, p. 181.

24. — Ex quo filius dei humanam naturam assumpsit, tunc ipse fecit michi omne illud proprium...

7 a. — *Ibid.*, p. 179.

25. — Ego dico quod pater in omni eo quod unigenito unquam dedit in humana natura...

7 b. — *Ibid.*, p. 179.

30. — Omnes creature sunt unum purum nichil...
Voir plus haut, nº 13.

15. — *Ibid.*, p. 184.

34. — Nobilis homo non est contentus in hoc quod ipse est ille unigenitus filius...

2. — Generosus homo non est contentus quod ipse est ille unigenitus filius.

38. — Pater generat suum filium in anima eodem modo

1 a. — Pater generat filium suum in me et ego sum ibi idem

sicut ipse generat eum in eternitate et non aliter...	filius et non alius. (Ce rapprochement est plutôt un rapprochement de sens qu'une similitude strictement textuelle.)
39 a. — Pater generat me suum filium sine intermissione...	1 d. — Pater generat me filium suum et eundem filium sine omni distinctione.
39 c. — Nos transformamur et convertimur in eum simili modo sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi, quotquot panes essent, tamen fit unum corpus Christi. Quidquid in alterum convertitur, hoc fit unum cum eo : sic ego convertor in eum quod ipse operatur, me suum esse, non simile, per viventem deum. Verum est hoc quod ibi nulla est distinctio.	1 e. — Nos transformamur et convertimur in deum totaliter eodem modo quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quicumque sint multi panes, tamen non fit nisi unum corpus omnium. Quidquid convertitur in aliud fit unum cum eo. Sic ego convertor quod ipse operatur me suum esse unum, non simile.
40. — Ego volo deliberare utrum aliquid velim recipere a deo vel desiderare...	10. — *Ibid.*, p. 181.
41. — Quadragesimus primus in sermone « Omne datum optimum » sic habet : ille homo qui se deo conmittit et voluntatem suam diligenter querit, quidquid deus illi homini dat, hoc est optimum ; hoc optimum esse oportet de necessitate. Et quod nullus alius modus esse possit qui melior esset, quamvis aliquid aliud melius appareat, vel etiam sit melius, tamen tibi non esset ita bonum quia deus vult istum modum et nullum alium et sive sit infirmitas sive paupertas sive fames vel quidquid sit, quidquid deus circa te permittit fieri vel accidere vel non permittit, hoc est optimum, sive sit devotio sive interna delectatio, quidquid tu habes vel non habes.	16. — Item, quamvis aliquid appareat melius vel sit melius, tamen homini bono querenti voluntatem dei, hoc est sibi melius quod deus accidere permittit circa eum, sive hoc sit fames, sive sitis vel devotio, sive eam habeat, vel non habeat, hoc est sibi melius.
42. — Homo debet diligere proximum sicut se ipsum.	11 b. — *Ibid*, p. 181.

43. — Omnes creature sunt unum purum nichil... Voir plus haut, nº 30.	15. — *Ibid.*; p. 184.
44. — Quadragesimus quartus articulus sic dicit : virtus quam homo perfectus habet, ipsa habet radicem in fundo deitatis radicatam et plantatam, ubi solum ipsa suum esse vel suam essentiam habet.	3. — Item, quod virtus habet radicem in fundo divinitatis radicatam et plantatam, ubi habet esse suum et essentiam suam et solum ibi et nusquam alibi.
47. — Quadragesimus septimus articulus qui incipit « Ejus qui in te est populi misereberis » sic dicit : corpus meum et anima mea sunt unita in uno esse...	14 a. — Item, quod sicut anima et corpus uniuntur in esse...
51. — Quinquagesimus primus in sermone « Intravit Jhesus in quoddam castellum » sic ait : ego interdum dixi de illo castello, quod ipsum sit una virtus in anima que sola sit libera...	13. — Item quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam...

Cette comparaison déjà longue et que nous avons cependant réduite au minimum, était nécessaire pour nous permettre de comprendre d'une façon un peu plus exacte la nature de cette seconde liste de propositions. Comme nous le voyons maintenant, entre les deux listes, il y a de nombreux points communs. Les articles 1 *a*, *b*, *c*, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11 *a*, *b*, *c*, 12, 13, 14 *a*, *b*, 15, 16 de le première série se retrouvent dans la seconde. Seules y manquent les propositions 1 *c*, *e*, 8, 9, 14 *c*. Il est manifeste que nous avons affaire à deux listes différentes, émanant de censeurs différents. La rédaction latine de la seconde série n'a pas, en maints endroits, les mêmes formules que dans le premier cas. On peut même conjecturer à plusieurs indices que ces censeurs travaillaient sur des textes allemands déjà divergents. Et l'histoire philologique des sermons d'Eckhart pourra recueillir maintes observations de la comparaison de ces deux listes.

Nous pouvons résumer ainsi nos remarques. La liste des 59 propositions présentées à maître Eckhart n'a pas été rédigée d'après le même point de vue, avec la même méthode et les mêmes matériaux que la première liste. Dans sa formule actuelle, elle ne présente pas le caractère d'un procès-verbal comme la série des 49

articles. On ne peut la considérer comme une instance de cette première série. C'est une pièce différente, qu'on présenta à maître Eckhart, après qu'il eût répondu aux articles que lui opposèrent Reynier et Pierre de Estate. Quels furent les auteurs de cette seconde liste ? Des ecclésiastiques, sans aucun doute. Mais je n'ai pu faire sur le texte aucune remarque qui me permette d'avancer la moindre hypothèse. Cette seconde liste nous montre encore que les deux partis chargés de recueillir dans les œuvres d'Eckhart les propositions dangereuses, se heurtèrent l'un et l'autre aux mêmes difficultés, furent choqués par les mêmes propositions. De plus, cette seconde liste, dont l'intérêt doctrinal est considérable, a joué son rôle propre dans le procès intenté à maître Eckhart. Elle fournit au catalogue d'erreurs de Jean XXII deux articles qu'on ne trouve pas dans la liste des 49 propositions. Ces articles portent, dans le document de 1326, les numéros 35 et 54.

Deuxième liste de 1326	*Catalogue de 1329*
35. — Trigesimus quintus articulus in sermone « Justi in perpetuum vivent » sic dicit : qui nec intendunt res nec honores nec commodum nec delectationem nec utilitatem nec devotionem internam nec sanctitatem nec premium nec regnum celorum, se domnibus istis renuntiaverunt, quidquid est suum in illis hominibus, honoratur deus.	8. — Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum celorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus.
54. — Quinquagesimus quartus in sermone qui incipit « Quasi stella matutina in medio nebule » sic habet : Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quandocunque deum voco bonum, ac si ego album vocarem nigrum.	28. — Quod deus non est bonus neque melior neque optimus : ita maledico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.

De cette constatation nous pouvons conclure que cette seconde liste, si différente de la première, et dont nous avons essayé de définir la nature, figurait dans le dossier envoyé à Jean XXII.

Une dernière remarque s'impose, qui va nous permettre de rendre à cette seconde liste son caractère propre et son indépendance

Après l'*explicit* qui clôt cette seconde liste de propositions, nous lisons encore un long texte, Fol. 13^{v-a}, l. 20 — Fol. 14^{r-1}, l. 38, qui contient des observations générales faites par maître Eckhart à ses accusateurs. Après l'*explicit*, ce procédé présente quelque chose d'anormal, qui doit nous mettre en garde. Mais on commence à s'expliquer ce colophon, si on en lit la première phrase : « *Postremo notandum quod licet in quolibet articulorum quos ego predicavi, docui et scripsi appareat ruditas et brevitas intellectus illorum qui talia vitiare contendunt, apparet etiam ex declarationibus premissis veritas dictorum a me et scriptorum.* » Eckhart, comme on le voit, parle ici des articles extraits de ses sermons et de ses écrits. Or, dans la seconde liste, il n'est pas question d'écrits, mais uniquement de sermons. De plus, ce texte du colophon répond exactement à la suscription du procès-verbal contenant la première liste d'erreurs. L'anomalie de la présence de ce colophon après l'*explicit*, cette concordance avec la suscription, nous indique déjà que ce colophon n'appartient pas à la seconde liste des 59 articles, mais bien à la première. Enfin, remarquons que c'est toujours à cette première liste qu'Eckhart fait allusion dans ce colophon, et jamais à la seconde. Quand il reproche à ses accusateurs d'avoir censuré comme hérétiques des propositions empruntées à saint Thomas, en particulier sur la doctrine des univoques, des équivoques et des analogues, c'est à la première liste qu'il pense [1]. Quand il s'amuse de ce que ses juges ont pris pour sa doctrine personnelle des idées qu'il avait puisées dans Cicéron, Sénèque et Origène, c'est encore à un article de la première liste qu'il nous reporte [2]. Et de même à plusieurs reprises.

En rassemblant ces différentes remarques : anomalie de ce long texte après l'*explicit*, concordance entre la suscription et ce colo-

1. Voir plus bas, p. 206 : « Quia ea objiciunt tanquam heretica que manifeste ponit sanctus Thomas in solutionibus quorundam argumentorum, quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum, et equivocorum et analogorum et simila » = ce qui est dit dans la première défense de maître Eckhart, *ibid.*, p. 182 : « Ad quintum cum dicitur : equivoca distinguuntur per res diversas, etc., dicendum quod verum est, et est radix multarum cognitionum et expositionum ».

2. Voir plus bas, p. 206 : « Quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tulii, Senece, glose Origenis, puta de semine divino in anima et 1ª Ioh. 3 (v. 9) *qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius*, dei scilicet, *in ipso manet* » = le texte de la première partie, *ibid.*, p. 191 : « Ad decimum quartum cum dicitur : nulla rationalis anima est sine deo, etc. doctrina est et verba Senece, in Epistola LXXIV, sententia Tulii De tusculanis questionibus libro III, et doctrina Origenis in omelia super XXVI. Illi pro se respondeant. Quinymo Johannis III dicitur : *Omnis qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen illius*, dei scilicet, *in eo manet.* »

phon, rapport entre ce texte et celui de la première défense d'Eckhart, nous pouvons conjecturer que ce colophon doit être placé non pas à la fin de la liste des 59 articles, mais immédiatement après la première série des 49 propositions.

En voici, d'ailleurs à mes yeux, une nouvelle preuve. La seconde liste des 59 propositions commence par ces mots : *sciendum autem quod sicut in prioribus articulis, sic et in hiis qui nunc sequuntur, semper aut quasi falsi sunt et erronei, in sensu quo ipsos accipiunt qui illos objiciunt.* Et maître Eckhart répète à propos de cette seconde liste, les observations générales déjà faites au sujet de la première. Or ces observations générales sont exactement les mêmes[1] que celles qui se lisent dans le colophon dont nous parlons : preuve indubitable que ce colophon doit se placer non pas après la seconde liste, mais à la fin de la première.

En définitive, si nous résumons les données que nous fournit l'analyse de notre document, nous aboutissons à ces résultats : le manuscrit de Soest contient deux documents différents, et les pièces d'archives qui s'y trouvent transcrites doivent se lire, de la façon suivante :

I. — Procès verbal officiel de la séance judiciaire du 26 septembre 1326.

1. — Suscription du procès-verbal. Fol. 1^{r-1}, l. 1-6.

2. — Première liste officielle de 49 articles. Fol. 4^{r-2}, l. 42 — Fol. 7^{r-2}, l. 29.

3. — Procès verbal de la réponse de maître Eckhart. Fol. 1^{r-1}, l. 6 — Fol. 4^{r-2}, l. 41.

4. — Colophon. Fol. 13^{v-2}, l. 20 — Fol. 14^{r-1}, l. 38.

II. — Relation d'une seconde accusation, contenant 59 propositions incriminées, avec la défense de maître Eckhart. Fol. 7^{r-2}, l. 30 — Fol. 13^{v-2}, l. 19.

---

1. A comparer plus loin, les pages 206 et 207. La réflexion sur le manque d'intelligence des accusateurs est la même dans les deux cas. Les raisons *A*, *B*, *C*, qu'Eckhart expose au début de la seconde liste sont empruntées au colophon de la première, en partie textuellement. Or, remarquons-le bien, ces raisons ne peuvent s'appliquer aux articles qui composent cette seconde liste. Les raisons seules *D* et *E*, que maître Eckhart ajoute ici, se rapportent à des propositions de cette dernière série.

§ 4. — IMPORTANCE CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DE CES DOCUMENTS DE 1326.

Des travaux comme ceux de Spamer, de Lotze, de Pahncke, de Behagel, ont rendu, dans les questions d'authenticité et de critique textuelle concernant les œuvres allemandes de maître Eckhart, de très appréciables services. L'examen précis des références faites par Eckhart à ses différents sermons a permis à Panhcke [1] d'établir avec probabilité l'authenticité de 50 sermons, et de déterminer le rapport de ces pièces entre elles. Par le même moyen, l'auteur est arrivé à fixer pour ces sermons une chronologie relative. Ce premier lot constitue déjà une base assez ferme et un point de comparaison pour faire dans l'édition Pfeiffer le départage entre ce qui est indubitablement d'Eckhart, et les sermons inauthentiques. Par ailleurs dans son étude touffue, mais si méritante, Spamer [2] a recherché

1. M. PAHNCKE, *Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*, Halle a. S., 1905. Évidemment l'introduction de la seconde partie du travail, p. 12-17, ne présente aucun intérêt, sauf peut-être celui de montrer dans quel état d'ignorance des doctrines médiévales se trouvaient encore il y a 20 ans des érudits qui en parlaient, et qui en parlaient, croyaient-ils, avec autorité. Par contre, le travail proprement critique de Pahncke nous semble avoir donné des résultats certains pour 50 sermons d'Eckhart. Il n'est pas rare qu'Eckhart dans ses sermons fasse allusion à d'autres sermons antérieurs. Ces allusions sont générales ; par exemple : « J'ai dit antérieurement... ». Voilà un premier groupe de références, indéterminées. D'autres fois, ces allusions sont plus précises. C'est le cas quand Eckhart s'exprime ainsi : « Je vous ai dit hier... avant-hier... à tel endroit... ». Nous avons là un second groupe de références, déterminées. Enfin, il y a des allusions dont on ne peut pas dire avec certitude si elles appartiennent au premier ou au second groupe. Par exemple : « Je vous ai dit souvent. »

Pahncke a relevé dans les œuvres attribuées à Eckhart toutes ces allusions. Il a pu par ce moyen authentiquer 50 sermons et les grouper en séries.

Cette tentative de Pahncke eut d'excellents résultats qui ne « sont cependant pas hors de discussion. Pour qu'il en fût ainsi, remarque à juste titre Xavier de Hornstein (*Les grands mystiques allemands du XIVe siècle*, Lucerne, 1922, p. 76), il aurait fallu comparer les textes édités avec l'ensemble des manuscrits connus. Les renvois dans les textes imprimés ne présentent pas une sécurité absolue. Il y a pour eux, comme pour le reste des textes, un grand nombre de variantes ; et plusieurs témoignent qu'ils visent des sermons d'autres auteurs. Il n'est pas exclu, en effet, que ces concordances soient, partiellement au moins, l'œuvre des copistes ou des collecteurs de sermons, qui ont tenté de constituer en un tout divers fragments des manuscrits qu'ils avaient devant eux. »

2. A. SPAMER, *Zur Ueberlieferung der Pfeiffer'schen Eckeharttexte*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Halle a. S., B. XXXIV, 1909, p. 307-420. Après avor complété d'une façon fort importante l'information de Pfeiffer relative aux manuscrits et éditions contenant les œuvres publiées par ce dernier (p. 314-328), Spamer étudie sur quelles bases respectives repose l'attribution de ces œuvres à maître Eckhart. D'abord, l'attribution des sermons. Des 113 sermons de l'édition Pfeiffer, 14 (donc à peu près 12,4 pour 100. C'est Spamer qui fait cette estimation !) ne présentent aucun titre externe d'authenticité. On ne trouve



les titres d'authenticité des sermons publiés par Pfeiffer. En les dosant, il dosait par là même le degré de créance que nous devons accorder aux écrits qui circulent sous le nom d'Eckhart.

La publication du manuscrit de Soest va nous permettre de faire dans ces problèmes d'authenticité et de critique textuelle un pas en avant. Dans ces deux listes de 1326, en particulier dans la seconde plus complète et plus détaillée pour ce qui concerne les sermons, le critique littéraire et le philologue trouveront une nouvelle base d'étude.

Remarquons d'abord que ces 59 articles de la seconde liste ont été extraits de 16 sermons, dont l'authenticité se trouve par là même garantie ou confirmée En voici les *incipit*, tels que nous les lisons dans le manuscrit de Soest.

1. — *Vidi super montem Syon agnum stantem*.. Ce sermon nous paraît inédit.
2. — *Elysabeth impletum est tempus pariendi* = Pfeiffer, nº XC.
3. — *Qui audit me, non confundetur* = Pfeiffer, nº XCVI.
4. — *Defuncto Herode*. Ce sermon nous paraît inédit.
5. — *Placuit Deo*. Sermon qui paraît encore inédit.
6. — *In hoc apparet caritas Dei* = Pfeiffer, nº XIII.
7. — *Justi autem in perpetuum vivent* = Pfeiffer, nº LXV.
8. — *Omne datum optimum* = Pfeiffer, nº XL.
9. — *Ejus qui in te est populi* . Sermon qui paraît inédit.
10. — *In occisione gladii mortui sunt* = Pfeiffer, nº LXXXII.

trace d'attribution à Eckhart, dans aucun manuscrit. Ce sont les sermons qui portent, dans l'édition Pfeiffer, les nºs 49, 59, 63, 64, 66, 71[1], 71[2], 93, 94, 95, 99, 100, 103, 104. — En outre, 28 se lisent dans l'édition des sermons de Tauler, imprimés à Bâle, en 1521, 1522. Ils sont, dans cette édition, attribués à Eckhart, mais sans raison bien précise. Ce sont les sermons 12, 14, 17, 40, 42, 43, 57, 65, 73, 74, 75, 76[1], 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 96, 101, 102. — De plus, 34 se trouvent attribués à Eckhart dans un seul manuscrit ; manuscrit de Stuttgart, 4° 88 ; ce sont les sermons de Pfeiffer, 1, 2, 3, 5 ; manuscrit de Strasbourg A. 98 détruit dans l'incendie de la bibliothèque en 1870, connu actuellement par la copie de Pfeiffer. Ce sont les sermons 27, 28, 30, 33, 34, 36, 38, 39, 44, 46, 48, 50, 51 ; manuscrit de Bâle, B. XI, 10 : sermons 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 ; manuscrit de Stuttgart H B I Ascet. 6 : sermons 4, 9, 54, 61 ; manuscrit d'Oxford, Laud. misc. 479 : sermons 72, 79, 84, 97, 98. — Les sermons 7 de l'édition de Bâle 1521, ceux de Pfeiffer 13, 37, 39, 47, 54, 58, 67, 68, 69, 70, 76 (2), 89, 105, 106, 107, 108, 109, 110, se trouvent dispersés dans des manuscrits de différentes villes. — Pour 13 sermons, on trouve l'attribution à Eckhart dans deux manuscrits : ce sont les sermons 6, 10, 11, 16, 26, 31, 32, 35, 41, 52, 53, 60, 62. — Le sermon 55 est garanti comme authentique par 3 mss. ; le sermon 15, par 4 ; le sermon 8, par 5. (Nous verrons plus loin que cette dernière constatation n'est pas exacte). Nous avons en somme, selon Spamer, de très faibles indices d'authenticité pour la plupart des sermons.

11. — *Nunc scio vere quia misit dominus angelum suum* = Pfeiffer, nº XXV.
12. — *Intravit Ihesus in quoddam castellum* = Pfeiffer, nº VIII.
13. — *Intravit Ihesus in templum Dei* = Pfeiffer, nº VI.
14. — *Effundam super vos aquam mundam.* Sermon inédit.
15. — *Quasi stella matutina* = Pfeiffer, nº LXXXIV.
16. — *In diebus suis placuit Deo* = Pfeiffer, nº LXXXIII.

En résumé, de ces 16 sermons visés par la seconde liste de 1326, cinq (les numéros, 1, 4, 5, 9, 14) nous paraissent inédits ou du moins nous ignorons s'ils ont été publiés. L'authenticité est garantie *directement* pour 11 sermons de Bâle-Pfeiffer (Pf. nº 6, 8, 13, 25, 40, 65, 82, 83, 84, 90, 96). C'est un gain déjà appréciable, puisque pour la plupart l'hésitation était permise.

De plus, l'authenticité est garantie *indirectement*, par suite de leurs relations soit doctrinales soit littéraires avec les sermons précédents pour un certain nombre d'autres sermons : dans Pfeiffer, sermons 10, 11, 12, 14, 29, 31, 43, 48, 55, 66 ; dans Jundt, sermon 11 ; dans Jostes, 10, 28. Ce qui nous fait un ensemble de 22 sermons dont l'origine eckhartienne ne soulège plus pratiquement de difficulté. Il n'y a point de doute que la critique interne ne puisse trouver dans les sermons publiés par Pfeiffer d'autres affinités avec ce premier lot et augmenter ainsi d'une façon certaine l'héritage littéraire de maître Eckhart [1].

Mais pour l'histoire de la pensée d'Eckhart, le problème de l'intégrité du texte est non moins important que celui de l'authenticité des œuvres. Les sermons des mystiques allemands nous sont parvenus souvent dans un texte inexact, corrompu par inadvertance ou par malice, de sorte qu'on ne saurait se montrer assez circonspect, quand il s'agit de l'utilisation de ces matériaux. Or là encore, les pièces du procès de 1326, sont appelées à rendre de réels et grands services. Elles nous permettront tout d'abord, en nombre de cas, de nous rendre compte de cet état de corruption textuelle. C'est là un premier rôle, rôle d'avertissement et de mise en garde. Elles contribueront surtout à restituer le texte primitif et conséquem-

1. Il serait préférable de commencer ce travail de critique interne par les sermons que les mss. présentent comme l'œuvre d'Eckhart. — Remarquons que le travail de M. Pahncke, dont nous avons maintes fois parlé, s'il est insuffisant pour prouver, à lui seul, l'authenticité des 50 sermons (voir plus haut, p. 147, n. 1), acquiert une valeur tout autre, si nous le mettons en relation avec la seconde liste de 1326 qui introduit des points de comparaisons sûrement authentiques.

ment la pensée originale de maître Eckhart. Ce sera un rôle de restitution ou de reconstruction.

Pour illustrer cette importance critique et philologique des deux listes de 1326, prenons l'exemple du sermon *In diebus suis placuit Deo*. Dans la seconde liste, ce sermon a fourni 5 propositions : nº 55, 56, 57, 58, 59. Ce sermon se lit dans l'édition de Pfeiffer, nº LXXXIII, p. 264, et dans l'édition de Bâle de 1521-1522, fol. CCLXXXIV^{r}. Jusqu'ici nous n'avions aucune preuve certaine de l'authenticité de ce sermon. Cette authenticité est désormais fermement établie, grâce à ce document de 1326.

Mais par ailleurs, dans les rédactions de Bâle et de Pfeiffer, nous ne retrouvons plus les propositions 55, 56, 58, qui se trouvaient dans ce sermon en 1326 ; c'est-à-dire que sur 5 articles, les rédactions sus-dites n'en contiennent que 2. Ces rédactions ne sont donc pas intégrales, et ne représentent qu'une partie de la pensée de maître Eckhart. La liste de 1326 a joué son rôle d'avertissement et de mise en garde. Mais elle va nous permettre de faire un pas de plus. Le manuscrit du fonds allemand, 2795 d'après la numérotation actuelle, 662 d'après la numérotation ancienne, de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg, contient notre sermon. Il est anonyme, mais nous savons désormais qu'il est de maître Eckhart. Or nous constatons que la rédaction de ce manuscrit est très différente de la rédaction de Bâle et de Pfeiffer. Elle est plus complète, surtout. Nous y lisons non seulement 2 propositions condamnées en 1326, mais les 5 articles inclus dans la seconde liste. Le document de Soest nous permet ici de retrouver la rédaction intégrale d'un sermon d'Eckhart. Comme ce sermon est en grande partie inédit, qu'il est nécessaire pour le problème des sources de la seconde liste de 1326, nous le publions immédiatement.

Sermon *In diebus suis placuit Deo* [1], d'après le manuscrit 2795 (662) de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

Von den hailigen bichtigern [2].

[Fol. 28^{r}] *Das wort das ich gesprochen han in latein*, das ist geschriben in der epistel, und mag man es sprechen von ainem hailigen beichter, *und spricht das wort ze tautsch also* : er ist in im worden gerecht in

1. Cf. Eccli., XLIV, 7, 16, 17.

2. Nous mettrons en italique les parties du texte dont on trouve le correspondant dans l'édition de Pfeiffer ; et en petites capitales, le texte des propositions regardées comme suspectes en 1326.

seinen tagen, *er hat got wol gefallen in seinen tagen* [1] ; gerechtichait hat er funden von mynnen in eim louf und mein sel ist me in got denn sy in ir [Fol. 28v] selber sey, und das ist gerechtichait, die ursach aller dingen in der warhait.

SANCTUS AUGUSTINUS SPRICHT [2] : GOT IST DER SEL NÄHER DENN SY IR SELBER SI ; DIE NACHET GOT, DIE IN HAT IN DER WARHAIT ; IN DEM LEBEN AN CHAIN UNDERSCHAID IST *a)* ; IN DEM SELBEN BESCHENNÚSS DA SICH GOT SELBEN IN CHENNET, DAS IST AIGENLICH DES *b)* ABGESCHAIDEN GÁISTES BESCHENNÚSS *c)* [3] und an chain anders die sel nympt ir wesen an mittel von got ; dar umb ist got der sel nächer denn sy ir selber sy ; dar umb ist got in dem grund der sel, mit aller seiner gothait.

Nun spricht ain maister : ob das liecht gotes *d)* fliesse in der sele chrefte, als lauter als es in dem wesen ist, wann die sel ir wesen on mittel von gott hat, und die chrefte fliessent on mittel aus dem wesen der sel. Götlich liecht das ist ze edel dar zwo. Das es den chreften nit gemainschaft mag tuon, wann alles das da berürt und [Fol. 29r] berürt wirt, dem ist got verr und frömde, und dar umb wenn die chrefte berürtt werdent, so verlierent sy ir magtúm.

Gotlich liecht enmag nit in sy geluogen, aber mit übung und mit ablegung, mügend sy enpfahen und hailig werden.

Hier umb spricht ain ander maister, das den chreften werd geben ain licht, daz *e)* glich sy dem inren, das ist glich dem inren liecht; von dem liecht in ainem indruck beschicht, das sy werdent enpfänglich des inren liechtes.

Ain ander maister spricht, das alle die chrefte der sele, die da würchent im leibe, das die sterbent mit dem leibe, an beschantnúss und willen das blibet der sele, allaine sterbent die chrefte die da würckent im leibe, so bleibet sy doch in der wurtze.

Sanctus Philippus sprach : Herr, wis uns den vater, so genuoget uns ; nun chumpt nyman zwo dem vater, wann durch den sun; wer den vater sicht, der sicht den sun [4], und der hailig gaist [Fol. 29v] ist ir baider mynnen.

Die sel ist als ainvaltig an ir selber, das sy in ir gegenwürtichait nit werstätt, wann ain bilde ; als sy des staines bilde verstätt, so verstätt sy nit des engels bilde, und als sy des engels bilde verstätt, so verstätt sy an kain anders, und das selb bild das sy verstätt, das muoss sy mynnen. In der gegenwürtichait, verstuond sy tausent engel, das wär als vil als zwen engel, und sy verstuond doch nit denn ainem. Nun sol sich der mensch verainen in sich selber.

Num spricht sanctus Paulus [5] : sind ir nu frey gemachet von üren

1. Voir page précédente, note 1.
2. Voir *Enarratio in Psalmum* 74, n° 9 ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 688.
3. Voir plus bas, p. 263, la proposition 55.
4. S. Jean, XIV, 6, 8, 9.
5. Ad Rom., VI, 22.

a) Ist ajouté par un correcteur *C*, en marge. — *b)* ajouté par *C* au-dessus de la ligne. — *c) C* a corrigé en *beschentnüss*. — *d)* Le scribe *S* avait écrit *got*. — *e)* Ajouté par *C* au-dessus de la ligne.



sinden, so sind ir werden chnecht gotes ; der aingeborn sun hat uns gefryet von unsern sünden.

Nu spricht unser Herr [1] vil näher denn sanctus Paulus : ich han üch nit chnechte gehaissen, ich han üch mein fründ gehaissen ; der chnecht waist *a)* nit seines herrn willen, aber der fründ waist *a)* alles das sein fründ waisst *a)* ; alles das ich von meinem vater gehört han, das han ich euch chunnt tan, und alles das mein vater waist *b)*, das waiss ich, und [Fol. 30r] alles das ich wais, das wissent ir, wann ich und mein vater haben ainen gaist.

Der mensch der nun waisst *b)* alles das got waisst *b)*, der ist ain gotwissender mensch ; der mensch nymt got in sein selbs aigenschaft, und in sin *c)* selbs ainichait und in sein selbes gegenwürtichait, und in sein selbes warhait. Dem menschen dem ist gar recht, aber dem menschen, der von inwendigen dingen nie gewon ist, der waiss nit was got ist ; als ain man hat er wein in seinem cheler, und hätt er sein nit gedrunncken noch versuocht, so wais er nit das er guot ist ; also ist den laüten die in unwissende lebend, die wissend nit was got ist, und sy dunckent und wänent leben ; das wissen ist nit von got.

Ain mensch muoss ain lauter clar wissen haben götlicher warhait. DER MENSCH DER AIN RECHT MAINUNG HAT AN ALLEN SEINEN WERCKEN, DER ANVANG DER MAINUNG IST GOT SELBER, UND IST LAUTER GÖTLICHWO NATUR, UND ENDET SICH IN GÖTLICHER NATUR IN IM SELBER [2].

Num spricht [Fol. 30v] ain maister, daz chain mensch ist so recht, er beget weishait, war umb werdent wir, denn nit weis da gehoret vil dar zwo ; die maist sache ist, das der mensch muoss durch gan, und über gan, allew ding und aller ding ursache, und dis begint den menschen verdriessen, da von beleibet der mensch in seiner clainhait, das ist ain reich mensch ; das ich ain reich mensch bin, dar umb bin ich nit wys ; aber das mir das wesen der weyshait, und die natur ainformig ist, und ich die wyshait selber bin, so bin ich ain wys mensch.

Ich sprach ainost zwo ainem kloster, das ist das aigen bild der sele, da weder auss noch ein gebildet wirt, denn das sy ist das bild, das ist das aigen bild der sele, da weder auss noch ein gebildet wirt, denn das got selber ist. Die sel hat zway augen, ains inwendig und ains auswendig. Das inner aug der sele, das ist das inwendig gesicht in sein wesen, von got, on alles mittel, wann das ist ain aygen werck. Das ausser aug der sele [Fol. 31r], das ist da gecheret ist gen allen creaturen, und würcket nach billicher weise und nach chreftlicher weise. Welicher *d)* mensch nun in sich selber wirt gechert, der bechennet got in seinem aigen smack, und in seinem aignen grunde. Der mensch der ist gefryet von allen geschafnen dingen und ist in im selber beschlossen, in ainem waren flosse der warhait, als ich ainost sprach, das unser Herr sprach zwo seinen iungern an den ostertag, do et zwo in ingieng mit beslossen

1. S. Jean, XV, 15.

2. Voir plus bas, p. 264, proposition 56.

a) Le *t* a été ajouté par *C*.— *b)* Le *t* a été ajouté par *C*. au-dessus de la ligne. — *c)* Ajouté par *C*. — *d)* *Er* final, ajouté par *C*.

türen. Also das der mensch, der da gefryet ist von aller anderhait; und von aller geschaffenhait, dar enkunt got nit.

Er ist da weslich got gevellig gewesen *in* [1] *seinen tagen, das ist me tag denn ainer. Da man spricht « in seinen tagen », der sel tag und gotes tag. Die tage die da hin sind, sechs tag oder siben, in den tagen die da warend vor sechs tausent tagen, die sind dem tag hütt als nach als der tag der gestern was. Dar umb,* [Fol. 31v], *die zeit ist in ainem gegenwürtigen nun.*

Das der himel louft, der erst umb louf des himels da von ist es tag. Daz a) *beschicht in ainem nun der sele tag und in iren natürlichen liechte, da allew ding inne ist, da ist ain gantzer tag, da ist tag und nacht ain, da ist gotes tag. Da die sel statt in dem tag der ewichait und in ainem weslichen nun, und da gebirt der vater seinen sunn aingebornen* b) *in ainen gegenwürtigen nun,* UND WIRT DIE SEL WIDER IN GOT GEBOREN ; ALS DÜCK SO DIE GEBURT BESCHICHT, ALS DICK SO GEBIRT SY DEN AINGEBORNEN SUN. DAR UMB IST DER SÜNEN VIL ME DIE DIE IUNCKFRAWEN GEBERENT, DENN DIE FRAWEN GEBEREND, WANN SY GEBEREND ÜBER ZEIT IN EWICHAIT ; WIE VIL DER SÜNEN IST, DIE DIE SELEN GEBERENT IN EWICHAIT, SO ENIST IR DOCH NIT ME DENN AIN SUN, WANN ES BESCHICHT OBER ZEIT, IN DEM TAG DER EWICHAIT [2].

NUN IST DEM MENSCHEN GAR RECHT DER IN TUGENDE LEBT, WANN ICH SPRACH VOR ACHT TAGEN, DAS DIE TUGENDE WÄRINT IN GOTES HERTZEN [3] ; *der* [Fol. 32r] *in tugende lebt und in tugende würcket, dem ist gar recht der das sine nüt ensuocht an chainen dingen, weder an got noch an creaturen. Der wonet* c) *in got und got wonet in im.*

Dem mensch ist lustlich allew ding ze lassen und ze versmächen, und dem ist lustlich allew ding ze volbringen uf ir aller höchstes. Und sprichet sanctus Iohannes [4] : *Deus caritas est, got ist die mynne, und die mynne ist got, und wer in der mynne wonet, der wonet in got und got wonet in im, und der da in got wonet, der hat wol gehauset, und ist erbe gotes, und in wem got wonet, der hat wirdig hauss genossen inwendig.*

Nun sprichet ain maister, das der sele werde geben ain gabe von got, da von die sele bewegt wirt ze inren dingen. Es sprichet ain maister, das die sel bewart d) *wirt an mittel von dem hailigen gaiste, wann in der mynne da sich got selber inne mynnet, in der mynne mynnet er mich, und die sele mynnet got in der selbe mynne da* [Fol. 32v] *er sich selber inne mynnet ; und enwäre die selb mynne nit* e), *da sich got selber inne mynnet, der hailig gaist enwär nit : es ist ain hitze und ain inblügen des hailigen gaistes, da inn die sel got mynnet.*

Nu schreibet ain ewangelist : « diss ist mein lieber sun, in dem ich mir wol behage f) ». *Nun spricht ain ander ewangelist : « diss ist mein lieber*

1. Voir édition Pfeiffer, p. 265, 5.
2. Voir plus bas, p. 264, proposition 57.
3. Voir plus bas, p. 265, proposition 58.
4. S. Jean, IV, 8.

a) Le *z* final, ajouté par *C.* — *b)* Le *ge*, ajouté par *C.* — *c)* Le *e*, ajouté par *C.* — *d)* Au-dessus, un second correcteur a écrit *berürt.* — *e)* Ajouté par *C* au-dessus de la ligne. — *f)* Le scribe a écrit en marge *gefalle.*

sun, in dem mir alle ding behagent ». Nun sprichet der drytt ewangelist : « diss ist mein lieber sun, in dem ich mir selber behage ». Alles das got behaget, das behaget im in seinem aingebornen sun ; alles das got mynnet, das mynnet er a) *in seinem aingeborn sün ; und alles das got bevellet, das bevellet im in seinem aingeborn sun.*

NU SOL DER MENSCH ALSO LEBEN, DAS ER AIN SEY MIT DEM AINBOREN SUN, UND DAS ER DER AINBORN SUN SEY. ZWISCHENT DEM AINBORNEN UND DEINER b) SEL IST AN CHAIN UNDERSCHAID [1]. *Zwischen dem herrn und dem chnecht wirt nymmer mynne glich ; die weil* [Fol. 33r] *ich chnecht bin, so bin ich dem ainbornen sun gar verr und unglich.*

Säch ich got an mit meinen augen, so wär mit gar unrecht mit den augen, da mit ich die varb c) *sich, wann es ist zeitlich*; es ist got verr, was zitlich ist und frömde, *das man zeit nennet, und nennet man sy von dem minsten.*

Nu, das ist zeit und statt in im selben. Die weil der mensch zeit und stat hat, und zal und mengi und mainung, und schar, so ist im gar unrecht, und ist im got verr, frömde. Dar umb spricht unser Herr [2] : *wer mein iunger wil werden, der muoss sich selber lassen » ; nyman mag mein wort hören, noch mein lere, er hab denn sich selb gelassen.*

Allew creaturen in sich selben, ensind nit. Dar umb han ich gesprochen : lassent nit und nement ain volmacht wesen ; wem der wil recht ist, der allen seinen willen hat gelassen, dem smacket mein ler und höret mein wort.

Nun sprichet ain maister, das alle creaturen nement ir wesen an mittel von got, dar umb hand die creaturen das der sie got mynnet und von rechter natur me denn sich selben. Bekantt der gaist sein blossen abgeschaindenhait, er enmöcht sich auf an chain ding genaigen, er muoste bleiben auf seiner blossen abgeschaidenhait ; *dar umb spricht er, « er hat im wol gevallen in seinen tagen ».*

Der sel tag und gotes tag hand underschaid. Da die sel in irm natürlichen tag ist, da bechennet sy alle ding ober d) *zeit und statt, weder* e) *verr noch nach noch* f) *an kain ding. Dar umb han ich gesprochen, das alle ding glich edel sind in disem tag.*

Ich sprach ainost, das got alle ding geschöpfet, und die welt und alle dinge sind glich edel in disem tag. *Sprächen wir dass got die welt* g) *schöpfet* h) *hütt oder morn, so giengen wir mit ainer torhait umb.*

Got der schöpfet die welt und alle ding in ainem gegenwürtigen nun. Die zeit die da vergangen ist vor tausend iarn, die ist got als gegenwürtig und als nahe als die zeit die ijzunt ist. Die sel die da stat in ainem gegenwürtigen nun, da gebirt der vater [Fol. 34r] *in sy seinen ainbornen sun, und in der selben geburt, wirt die sel wider in got geborn. Das ist ain geburt als dick sy wider geborn wirt in got, so gebirt der vater seinen ainbornen sun in sy.*

---

1. Voir plus bas, p. 266, proposition 59.
2. Cf. 1. Matt., XVI, 24.

---

a) Ajouté par *C*, au-dessus de la ligne. — *b)* Le scribe avait écrit *dem*. *C* a corrigé en *deiner*. — *c)* *S*, avait écrit *Warwe*, comme Pfeiffer, p. 266, 8 ; *C* a corrigé en *varb*. — *d)* Dans le ms. *aber*. — *e)* *weder* manque dans le texte. — *f)* Ajouté par *C* au-dessus de la ligne. — *g)* Ajouté par *C* au-dessus de la ligne. — *h)* Le *t* final, ajouté par *C*.

Ich han gesprochen von ainer chraft in der sele ; an iren ersten ausbruch, so nimet sy nit als er guot ist. Sy nimet in nit got, als er die warhait ist, sy gründet und suochet fürter, und nimet got in seiner ainung und in seiner a) *ainöde ; sy nymet got in seiner wuostung, und in seinen aignen grund. Dar umb lät sy nit genügen, sy suochet furbas, was das sy, das got in seiner gothait ist und in seinem aigentum, me, in seiner aigner nature.*

Nun spricht man das chain aigentuom grösser sy denn das die drey personen sigent ain got. Dar nach sprichet man, das chain ainung grösser sey denn got, und die sele. Wenn der sel ain chuss beschicht von der gothait, so stat sy in gantzer volkömenhait und in sälichait. Da wirt sy umbvangen, von der [Fol. 34v] *ainunge, in dem ersten berüren. Da got die sel berürt hat und berürt ist, und ungeschaffen und ungeschöpflich, da ist die sel als edel als got selber ist nach der berürung gotes. Got rürt sy nach im selben.*

Ich brediget ainost an der drivaltichait tag, do sprach ich, das undesrchaid kunt von der ainichait ; das underschaid in der drivaltichait, die ainichait ist das underschaid, und die underschaid ist die ainichait ; ye das underschaid me ist, ie die ainichait mer ist, wann das ist underschaid an underschaid ; wärent da tausend personen, so wärent doch da nit, wann ainichait *da got die creaturen an sicht, da geit er ir ir wesen ; da die creatur got an sicht, da nimet sy ir wesen. Die sel die da hat ain bechennlich wesen, da von wa got ist, da ist die sele, und wa die sel ist, da ist got.*

Und sprichet er, er hat in im funden das ist im das da wont im [Fol. 35r] in der grund der sele im indrosten der sel, in vernuftichait und got nit us, und sicht nit auf dekain ding ; da sind alle chrefte der sel glich edel ; *hie ist er inne funden gerecht. Das ist gerecht, das da glich ist in lieb und in laid, und in bitterchaid und in süssichaid, und dem zemal an kain ding wider ist, das er sich ain vindet in gerechtichait.* Der gerecht mensch, der *b)* ist ain mit got ; *glichait wirt gemainet mynne ; die mynne mynnet alweg glich oder sy machet glich ; dar umb so mynnet got den gerechten menschen im selber glich.*

Das wir uns inne vindent in dem tag und in der zeit der vernüftichait und in dem tag der wyshait und in dem tag der gerechtichait und in dem tag der sälichait, des helf uns der vater und der sun und der hailig gaist. Amen.

§ 5. — CONCLUSION : CARACTÈRES DE NOTRE ÉDITION.

Les caractères de notre édition découlent nécessairement de tout ce que nous avons dit précédemment.

Ayant à éditer un manuscrit, nous avons pris tous les moyens à notre portée, pour donner un texte, le plus exact possible. Il est indubitable que le travail antérieur de Daniels nous ait beaucoup servi. Mais nous avons voulu refaire entièrement le travail. Sur

a) S avait écrit *seinem.* — *b)* Ajouté par *C* au-dessus de la ligne.

l'aimable intervention de M. le Dr J. Koch, professeur à Breslau, le Révérendissime Père abbé de Maria-Laach, Dom Herwegen, a bien voulu nous communiquer les photographies du manuscrit de Soest. Nous lui en exprimons notre très vive reconnaissance. Cette étude directe nous a permis d'améliorer un certain nombre de lectures de l'édition du P. Daniels.

Mais de plus, ce manuscrit de Soest, a ce caractère particulier qu'il est une copie d'archives, une transcription sur feuilles de parchemin, de deux *rotuli*. Nous avons donc renoncé à suivre comme principes de division, les seules indications numériques du manuscrit. C'était aboutir à une édition inintelligible, sans aucune valeur diplomatique, ni critique, comme c'est le cas pour l'édition précédente. Ayant à éditer des copies d'archives, nous avons d'abord cherché, et c'était élémentaire, à classer les pièces d'origine différente, nous avons rétabli dans son intégrité et dans son développement historique le premier document des 49 propositions ; précisé la valeur propre de la seconde liste.

Enfin, nous avons cherché à faire œuvre utile pour la critique textuelle des œuvres d'Eckhart, en recherchant dans la mesure du possible, pour chaque article, les sources latine ou allemande dont il procède. Là, cependant nous n'avons dit que l'essentiel ; nous n'avons pas voulu entrer dans les menues et innombrables remarques que nous suggérait la comparaison des documents de 1326 et de leurs sources. En plusieurs cas, toutefois, nous avons indiqué avec plus de détails, le parti qu'on pourra tirer de ce manuscrit de Soest pour l'étude et l'histoire du texte d'Eckhart.

C'est donc sous ce triple point de vue : paléographique, diplomatique et philologique — qui s'imposait, étant donné la nature de notre document — que nous avons entrepris notre travail.

PREMIER ACTE D'ACCUSATION

PROCÈS VERBAL DE LA SÉANCE DU 26 SEPTEMBRE 1326

§ I. — SUSCRIPTION.

[Fol. 1 $^{r-1}$] Anno *a)* domini MCCCXVI° sexto kalendas octobris *b)* die statuta ad respondendum articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi et de sermonibus qui ascribuntur eidem et videntur erronei quibusdam et, quod pejus est, heresim sapere sicut dicunt *c)*.

§ II. — ACTE D'ACCUSATION PORTÉ CONTRE MAÎTRE ECKHART

1. — Liste des articles extraits du « BENEDICTUS DEUS ».

[Fol. 4 $^{r-2}$] *Isti* d) *sunt articuli extracti de libello quem misit magister Ekardus Regine Ungarie scriptum in Theutonico. Qui* [Fol. 4 $^{v-1}$] *libellus sic incipit* : *Benedictus Deus et pater domini nostri Ihesu Christi.*

1. — In *e)* primis quod sapiens et sapientia, verus et veritas, justus et justitia, bonus *f)* et bonitas, mutuo se respiciunt ; et ita *g)* connexa sunt quod bonitas, nec est creata, nec facta nec genita, sed tantum generans et generat bonum *h)*.

> Von dem ersten sol man wissen, das der wise und wisheit, war unt warheit, gůt und güti, gerechtikeit und gerecht sich einander ansehent. dú güti ist nit gemachet noch geschaffen noch geboren, si ist gebernde unt gebirt den gůten.

a) Le ms. porte en marge 1um. — *b)* ms. *Oct'ob'ris.* — *c)* ms. *dnt.* Les deux dernières lettres ont été exponctuées. — *d)* — En marge : 5^m. — *e)* En marge : 1^m, qui correspond au premier article du *Benedictus Deus.* — On lit aussi : 6^m. Cette numérotation est évidemment erronée, puisque nous n'avons pas ici changement de paragraphe. Par suite, la numérotation des autres sections sera également fausse. — *f)* Le scribe a d'abord écrit *bonitas.* Il a ensuite exponctué de façon à transcrire *bonus.* — *g)* Dans la marge du bas, nous lisons, de *C* : *vide quod loquitur de bonitate et justitia et hujusmodi simpliciter, non de hac bonitate. Item de bono simpliciter, non* [*de*] *hoc bono.* — *h)* Un signe nous renvoit en marge, où nous lisons de *C* : *scilicet in quantum bonum.* — Le P. Daniels l'introduit dans le texte, mais, à tort, croyons-nous, car ce membre de phrase ne se lit pas dans la rédaction allemande du *Benedictus Deus* que le latin suit fidèlement.



Voir Ph. Strauch, *Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber Benedictus)*, Bonn, 1910, p. 6, l. 23-26. — C'est le texte que nous suivons. Voir aussi éd. de Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II vol. p. 419, l. 22-25. — H. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, vol. II, Iéna, 1909, p. 56-103, en a donné une traduction en allemand moderne. Cette première proposition se trouve, p. 57, 5-10.

2. — Secundus : Bonus inquantum *a)* bonus est non factus et increatus, tamen est genitus, puer et filius bonitatis.

Der gûte also verre als er guot ist ungemachet, ungeschaffen, mer und doch geboren kint und sune der güti.
Ph. Str., p. 6, 27-28.
Pfeif., p. 419, 25-27.
Büttn., p. 57, 11-13.

3. — Tertius : quod bonitas generat se et quidquid suum est, scilicet esse, nosse, amare, operari, de corde et intimo bonitatis, et de ea solum.

Dú güti gebirt sich und alles das si ist in dem guoten wesenne. wissen, minnen unt wúrken gússet si alcemale in den gûten, unt der guote nimet alles sin wesen, wissen, minnen und wúrken von dem innigosten der güti unt von ir alleine.
Str., p. 6, 28-32.
Pfeif., p. 419, 27-31.
Büttn., p. 57, 13-17.

4. — Quartus : Bonitas et bonum *b)* non sunt nisi una bonitas precise in omnibus preter generare et generari ; tamen generare bonitati et generari sunt unum et idem in bono et sunt unum esse, vivere, et quidquid est ipsius boni, hoc totum accipit ipse a bonitate. Ibi est, ibi vivit, ibi habitat, ibi cognoscit se et quidquid cognoscit, et amat quidquid amat et operatur cum bonitate, in bonitate ; et illa bonitas cum eo, et in eo, omne opus ejus, sicut scriptum est et dicit filius : *Pater in me manens, ipse facit opera*[1], *pater usque modo operatur, et ego operor*[2], et *quidquid est patris, meum est*[3], et omne quod meum est, hoc est *patris*, scilicet *suum*

1. S. Jean, XIV, 10.
2. S. Jean, V, 17.
3. D'après S. Jean, XVI, 15.

a) En marge de *C* : *set non inquantum hic bonus*. — *b)* En marge, de *C* : *bonus simpliciter et bonitas simpliciter*.

dando et *meum* recipiendo. Et est sciendum quod etiam hoc nomen vel verbum quod nos dicimus *bonum*, nichil aliud in se accipit et includit nisi nudam et puram bonitatem, nec plus nec minus ; tamen ipsum dat. Quando dicimus bonum, intelligimus quod sua bonitas est sibi data, influxa et innata ab ingenita bonitate. Ergo dicitur in ewangelio ; *sicud pater habet vitam in semetipso, sic et dedit et filio ut vivat in semetipso*[1]. Ipse dicit *in se ipso*, non *a) de seipso*, quia dedit sibi pater.

Et concluditur : quidquid modo dictum est de bono et bonitate, simile est de vero et veritate, de justo et justitia, de sapiente et sapientia, de filio dei et de deo patre, et de omni eo quod ex deo natum est et quod non habet patrem terrestrem et non generat de se omne quod creatum est, et quod non est deus et in quo [Fol. 4 v-a] non est aliqua ymago nisi deus purus, nudus, solus, quia sic dicit ewangelium Johannis[2] : *qui non ex sanguinibus*, etc. *Per voluntatem viri* intelligit Johannes, potentias et vires superiores nature, anime *b)*. Cum *c)* aliquo *d)* nichil habent commune, et stant in puritate et separatione a loco et a tempore et ab omni eo quod habet locum et tempus, et ab eo quod aliquem respectum vel saporem ad illud habet, que cum nichilo nichil habent commune, et in quibus potentiis homo est ad ymaginem dei, et in quibus est de genere dei et consanguinitate dei. Et tamen quia non sunt deus, quia in anima et cum ea create sunt, oportet eas propria ymagine denudari et in deum per ymaginem transformari ; et in deo et ex deo generari, quod solus deus ibi sit pater, quia sic sunt filii dei, et unigenitus dei filius. Et omnis illius ego filius sum, quod me secundum se, et in se, format et generat.

Talis homo [est] filius dei bonus et bonitatis filius, justus et justitie filius Pro quanto ipse est ipsius solius filius, ipsa ingenita generans et genitus filius habet hoc ipsum unum esse quod justitia ipsa, et est et intrat in omnem proprietatem justitie.

1. S. Jean, V, 26.
2. S. Jean, I, 13.

a) après *non*, *S* avait écrit : *in semet r...* Il a ensuite exponctué ces mots. — *b)* Le P. Daniels a lu : *vires superiores nature anime que cum aliquo*, comme si *nature* était ici le sujet d'*anime*. Il faut lire : *vires superiores nature, anime*. Le texte allemand dit : *die hoechsten creften der selen, der nature*. — *c)* La lecture de Daniels : *que cum*, n'est pas justifiée. — *d)* Le scribe avait d'abord écrit : *et operatio*, et en marge *que cum*, c'est-à-dire la continuation du texte allemand : *unt ir were*. Puis il a exponctué *et operatio*, effacé *que cum*. Par un signe de renvoi, il substitue en marge à *et operatio*, ces mots : *cum aliquo*. Ce qui vous donne le texte que nous avons transcrit. Pour être fidèle au texte allemand, cette traduction devrait dire : *et operatio cum carne nichil habet*



Guot und güti sint nit me denne ein güti allein, sunder gebern und geborn werden *a)*. Unt doch gebern der güti unde geborn werden [in dem guoten] *b)* ist allein ein wesen, ein leben. Alles das des güten ist, das nimet er beidú von der güti [und in der güti] *b)*. und da ist unt lebet unt wonet er und do bekennet er sich selben. Unt alles das er bekennet, und minnet alles das er minnet und wúrket mit der güti, in der güti; und dú güti mit ime unt in ime aller werken, nach dem als beschriben stet und sprichet der sun : ***der vatter in mir inne plibende*** [unt wonende] *b)* ***wúrket dú werk. der vatter wúrket bis nu unt ich wúrken. alles das des vatters ist, das ist min, alles das min ist, das ist mines vatters.*** sin geben ist min nemen.

Noch *c)* sol man wissenne, das der name oder das worte güti beslússet in ime nit anders weder minre noch me denn plos und luter güti. Doch gibt es *d)*, so wir sprechent gût, unt vernimet man, das sin güti ist ime gegeben infliessende und geboren von der ungebornen güti. Und herumb sprichet das ewangelium : ***als der vatter hat das lebenne in im selben, also hat er gegeben dem sune, das er habe das selbe lebenne ouch in im selbe.*** Er sprichet : ***in im selber***, nit von ime selben, wann der watter hat es ime gegeben.

Alles das ich nu han gesprochen von dem guoten und von der güti, das ist ouch gelich war von dem waren unt von der warheit, von dem gerechten und gerechtikeit, von dem wisen und wisheit, von gottes sune und gotte dem vatter, von allem dem das von gotte geboren ist und das nit enhat kein vatter uff ertriche, in das sich ouch nit gebirt alles das geschaffen ist, alles das got nit enist, in dem ouch kein bilde nit enist denne got plos luter alleine. Wann also so sprichet ouch sant Johannes in sinem ewangelio; ***das allen den ist gegeben macht nnd múgent gottes súne werden, die nit von pluote noch von dem willen des fleisches noch von mannes willen sunder von gotte und us gotte alleine geboren sint.***

... Bi *e)* dem willen des mannes meinet sant Johannes die hoechsten crefte *f)* der selen, der nature unt ir werc ist unvermischet mit dem fleische *g)* unt stant in der sele luterkeit abe geschieden von cite und von stat und von allem dem, das zuo cite und stat kein zuoversicht hat oder smacke, das mit nichten

---

a) Strauch donne ce texte : «... ***ein güti allein, sunder geboren gebernde, und doch geboren kint der güti...*** » *op. cit.*, p. 6, 33-34. Ce texte est certainement incorrect. La restitution de Büttner, *op. cit.*, II, p. 219, que nous donnons dans le texte ci-dessous, correspond à la formule de 1326. Ce n'est pas le seul cas, où la rédaction latine peut aider les critiques à fixer le texte primitif allemand. — *b)* Les mots entre crochets manquent dans la formule d'accusation. — *c)* Leçon de Büttner, préférable à celle de Strauch, et correspondant au latin *et... etiam*. — *d)* Pfeiffer, *op. cit.*, p. 420, 8, porte ces mots : *doch git ez* ; Strauch, *loc. cit.*, p. 7, 14 : *doch gi(h)t es* ; Büttner semble avoir inclus cette formule, dans le texte : *dagegen... op. cit.*, p. 58, 3. — *e)* Ce paragraphe est précédé d'un texte donnant l'explication de la première partie de la formule de S. Jean, et qui n'est pas visé par les censeurs de Cologne. — *f)* Le latin porte : *potentias et vires*. — *g)* Voir plus haut, p. 159, not. *d*.

nit gemein hat, in dem der mensch nah got gebildet ist, an der der mensch gottes geslechte ist und gottes sippe.

Unt doch wan si got selben nit ensint unt in der sele unt mit der sele geschaffen sint, so muos si ir selbes entbildet werden und in gotte alleine úberbildet, in gott unt us gotte geboren werden, daz got alleine vatter *a)* si : wan also sint si ouch sune unt gottes eingeboren sune.

Wan alles des bin ich sune, das mich nach ime unt in sich geliche bildet und gebirt. Ein sogetaner mensch ist gottes sune, guot der güti sune, gerecht sune der gerechtikeit. Also verre als er alleine sun ist, so ist er ungeboren gebernde, unt er geboren sune hat daz selbe wesen, daz dú gerechtikeit hat und ist, unt trittet in alle die eigenschaft der gerechtikeit [und warheit] *b)*.

Str., p. 6, 33 — 8, 21.
Pfeif., p. 419, 31 — 421, 6.
Bütt., p. 57, 17 — 59, 16.

5. — Quintus : homo debet esse multum diligens ut spoliet vel denudet se ipsum a propria ymagine et cujusque creature, et ignoret patrem nisi solum deum ; tunc nichil est quod ipsum possit contristare vel turbare, nec deus nec creatura nec aliquod creatum nec increatum : totum suum esse, vivere, nosse, scire et amare est ex deo et in deo, et deus.

Herumb sol der mensch geflissen sin, das er sich entbilde sin selbes *c)* unt aller creature noch kein vatter wisse denne got alleine. So enmag in nit leidig machen noch betrüben weder got noch creature, weder geschaffens noch ungeschaffens, und alles sin wesen, leben, bekennen und minnen [und wissen] *d)* ist us got und in got unt got.

Str., p. 9, 14-19.
Pfeif., p. 421, 35-40.
Bütt., p. 60, 17-23.

6. — Sextus : Cor meum et amor meus dat bonitatem creature, quod est proprietas dei.

... unt das ouch min herce süchet und min minne git das guot der creature, das gottes eigen ist ? *e)*

Str., p. 10, 16-18.
Pfeif., p. 422, 31-33.
Bütt., p. 61, 28-30.

---

a) STRAUCH, 8, 13 donne *ir vatter ;* ce qui est une erreur. — *b)* Omis dans la traduction latine. — *c)* Dans la rédaction latine, le texte est un peu plus complet et plus explicite. — *d)* Omis dans le texte latin. — *e)* Sauf le mot *suchet*, nous retrouvons dans ce texte allemand tous les termes de la rédaction latine. Rien ne me permet de conjecturer, comme le fait BÜTTNER, *op. cit.*, p. 62, 6 (voir aussi p. 219) que cette formule s[illegible]x fois dans la rédaction allemande primitive.

7. — Septimus *a)* : Talis homo ita conformis est divine voluntati, quod ipse vult quidquid deus vult et illo modo quo deus vult. Et quia deus aliquo modo vult me fecisse peccatum, nollem non fecisse peccatum, quia sic *b)* inpletur voluntas divina in terra, hoc est in delictis, sicut in celo, hoc est in benefaciendo, et tunc homo vult carere deo propter deum, et propter deum a deo separari. Et hoc solum est vera [Fol. 5 r-1] contritio peccatorum meorum. Sic doleo de peccato sine dolore, sicut deus habet dolorem *c)* de omni malitia sine dolore. Postremum, et majorem dolorem habeo de peccatis, quia ego non facerem peccatum pro omni eo quod creatum est, tamen sine dolore.

> Ein sogetaner mensch ist so ein unt einwillig mit got, das er alles das wil das got wil unt in der wise so es got wil. Unt darumb, wann got denn etliche wise wil, das ich ouch súnde han getan, so woelt ich nit, das ich si nit hetti getan. Wann so wirt gottes wille in der erden, das ist in missetat, als in dem himele, das ist in woltûnne. So wil der mensch gotes dur got enbern unt von got dur got gesúndert sin, unt das ist alleine rechtú rúwe miner súnde, so ist mir súnde leit sunder leit.
> Leit unt min meistes leit han ich umb súnde, wann ich nit súnde tete umb alles das geschaffen ist [ob joch tusent welt eweclichen soltin (min) sin] ; *d)* doch sunder leit.
> Str., p. 14, 28 — 15, 6.
> Pfeif., p. 426, 17 — 27.
> Bütt., p. 67, 12 — 28.

8. — Octavus : Bonus homo inquantum bonus intrat omnem proprietatem bonitatis, que deus est in se ipso.

> ... das der gût mensche als verre er guot ist, trittet in alle die eigenschaft der güti selbe, das got in im selber ist.
> Str., p. 15, 11-13.
> Pfeif, p. 426, 31-33.
> Bütt., p. 68, 2-3.

9. — Nonus : Magis proprie forte recipitur deus carendo, quam accipiendo, quia quando homo accipit, tunc donum habet de ratione sui causam quare homo gaudere debet et consolari ; sed quando non accipitur nichil habetur, nec speratur, nec scitur aliquid quod sit materia gaudii, nisi solus deus et voluntas sua.

> Eigenlicher nimet man got enberende denn nemende, wan so der mensche nimet, so hat dú gabe in ir selben, war umb

---

a) Ce numéro manque dans la marge du ms. — *b)* Le ms. porte *sicut*. — *c)* Le scribe avait d'abord, après *dolorem*, écrit *sine*. Ce dernier mot est exponctué. — *d)* Le texte entre crochets ne se trouve pas dans la traduction latine.

der mensche fro si und getroestet. So man aber nit nimet, so hat (man) nit, so vindet noch weis man nit, des man sich froewe, denn got unt gotes willen alleine.

Str., p. 15, 26-31.
Pfeif., p. 427, 4-8.
Bütt., p. 68, 18-24.

10. — Decimus : Dominus noster rogavit patrem, quod nos essemus unum, unitate unum, et non solum uniti. Hujus dicti habemus in rei veritate clarum exemplum et manifestum et ostensionem *a)* in natura. Extrinsece quando ignis operatur et accendit et urit lignum, tunc facit ignis lignum suttile, sibi ipsi dissimile, et ipsum privat grossitudine *b)*, frigiditate, gravitate, aquositate, et ipsum lignum facit se ipsum igni simile plus et plus ; tamen ambo non tacent, nec contenta sunt, scilicet ignis et lignum, de quacunque caliditate vel similitudine, nisi ignis gingnet se ipsum in ligno, et det sibi suam propriam naturam et suum esse proprium, ita quod totum est ignis eque proprie et indistincte, nec plus nec minus.

Et sequitur post pauca · et ego dico in veritate quod occulta virtus nature odit occulte similitudinem in quantum inportat distinctionem, et alietatem.

Et sequitur post statim : propter hoc dico ego modo quod anima similitudinem odit, et non amat similitudinem sicut in se et propter se, sed amat eam propter unum ipsum quod in ea est absconditum, et est pater verus, principium sine omni principio, in celo et in terra.

Et adducit pro isto dictum ewangelii : *Philippe,* c) *qui videt me. etc...*

Unser herre Jhesus Christus der batt sinen vatter, das wir mit ime unt in ime ein wurdin unt nit alleine vereinet, mer ein einig ein. Der rede unt dirre warheit han wir ein offen urkúnde und bewisunge in der nature, ouch usserlichen in dem fúre.

Wenne das fúre wúrket unt angezúndet und enbrennet das holtze, so machet das fúre alcekleine das holtze unt sich selben ungeliche, benimet ime gropheit, keltin und swarheit unt fúchti der wassers unt machet das holtze sich selben dem fúre gelich ie me unt ie me ; doch gestillet noch benüget [noch geswi-

a) Le P. Daniels, *op. cit.*, p. 24, 3 a lu *ostensivum*. Mais le ms. dit bien : *ostensionem*, ce qui correspond d'ailleurs au substantif allemand : *bewisunge*. — *b)* Daniels, p. 24, note de la ligne 5, croit devoir lire dans le ms. *gossid* (?) *ie*. En réalité, il y a bien *gossid. e*, mais avec un signe d'abréviation. — *c)* Ce mot est en marge, écrit par C. A l'intérieur du texte, il y avait *pph'e*, qu'on a effacé ensuite, pour éviter probablement toute confusion avec le mot *prophete*.

get niemer] *a)* nit weder holtze noch fúre an keiner wermi, [noch hitze] *a)* noch gelichnússe, untz das das fúre gebirt sich selber in das holtze unt git ime sin eigen nature unt ouch ein wesen sin selbes, also das alles ein fúre gelich eigen ist ungescheiden weder minre noch me.

Str., p. 20, 26-39.
Pfeif., p. 431, 16-28.
Bütt., p. 75, 20 — 76, 4.

Ich sprichen mer in der warheit, das dú verborgen craft der nature hasset verborgenlichen gelichnús als ouch verri, also vil es in ime treit den underscheit und zveiung.

Str., p. 21, 5-7.
Pfeif., p. 431, 31-34.
Bütt., p. 76, 10-13.

Unt darumb han ich gesprochen, das dú sele die gelichnús hasset und nit minnet gelichnús als in ir unt durch si, sunder si minnet si dur das ein, das in ir verborgen ist und ein war vatter ist, ein beginne sunder allen begin aller dingen in himel und in erde

Str., p. 21, 13-17.
Pfeif., p. 431, 39-432, 2.
Bütt., p. 76, 18-23.

Und do seit ouch Philippus *b)*.

Str., p. 21, 30.
Pfeif., p. 432, 14.
Bütt., p. 77, 2.

11. — Undecimus : sine dubitatione etiam naturalis virtus humana est adeo nobilis et efficax quod nullum opus extrinsecum sibi grave est, nec sufficiens ad hoc quod ipsa se in nullo opere manifestare possit tanquam in sui ymagine.

Et ergo est aliud opus magis intrinsecum *c)* quod nec tempus nec locus claudit, nec capere potest, et in hoc eodem tempore est aliquid divinum et deo simile, quem non claudit locus neque tempus, quia ipse est ubique et omni tempore eodem modo presens ; et [est] *d)* etiam ex hoc simile *e)* deo, quem nulla creatura perfecte capere potest, nec bonitatem [Fol. 5 r-a] divinam in se transformare potest.

Igitur oportet esse aliquid magis intrinsecum et altius, increatum, sine mensura et sine modo, in quo pater celestis se totum

a) Ces mots ne se trouvent pas dans le texte latin. On remarquera d'ailleurs entre ce texte latin et le texte allemand plusieurs différences de rédaction, mais, à vrai dire, de minime importance. — *b)* Dans la rédaction allemande, nous lisons seulement la question de Philippe, mais non pas la réponse de N. S. — *c)* Daniels a lu fautivement : *manifestum*, p. 24, 24. — *d)* A cet endroit, il y a un trou dans le ms. — *e)* Le ms. dit : *similis*.

sicut in ymagine infundere, ostendere, et representare possit. Hoc sunt filius et spiritus sanctus. Etiam *a)* illud opus intrinsecum illius virtutis ita parum potest aliquid inpedire, sicut nemo potest deum inpedire. Hoc opus splendet, lucet, die noctuque et cantat laudem dei et cantat canticum novum.

Et sequitur : quod hoc opus est amare *b)* deum.

> Och sol man wissen das sunder swivel, das ouch natúrliche menschliche tugende so edele unt so kreftig ist, das ir kein usserliches werke ceswere enist noch gros genůge, das si sich dar an unt dar inne bewisen múge unt sich dar in erbilden.
>
> Unt darumb ist ein inres werc, das nit cit noch stat beslies sen mag noch begriffen, und in dem selben ist was got unt goetliche unt gotte gelich ist, den noch cit noch stat beslússet ; ez ist allenthalben unt alle cit geliche gegenwúrtige unt ouch daran gotte gelicher denn kein creature volkomenlichen enphahen múge noch gottes güti in sich bilden.
>
> Unt do von so muos etwas innigers unt hoeher sin unt ungeschaffen åne masse und an wise, da sich der himelsche vatter gantze inbilden und ergiessen moecht und och bewisen ; das sint der sune unt der heilig geist. Unt ouch mag das inre werc der tugende also wenig ieman gehindern, als man got nit hinderen mag. Das werc schinet und lúchtet tag und nacht, das werc lobet unt singet gottes lop unt ein núwen gesang.
>
> Str., p. 23, 30 — 24, 8.
> Pfeif., p. 433, 37 — 434, 13.
> Bütt., p. 79, 23 — 80, 9.

> Das werc ist got minnen.
> Str., p. 24, 12-13.
> Pfeif., p. 434, 16-17.
> Bütt, p. 14-15.

12. — Duodecimus est quod bonus homo vult et vellet omni tempore *c)* pati propter deum, et non solum sustinuisse, patiendo habet quod *d)* amat. Ipse amat *e)* pati propter deum, et patitur propter deum. Ergo et ex hoc ipso ipse est dei filius secundum deum, et in deum transformatus.

Qui amat propter se ipsum, hoc est, amat propter amorem, operatur propter operari, et propter hoc amate deum et operamini sine intermissione. Et operari deo est natura ejus, suum esse, suum vivere, sua salus sive sua beatitudo.

a) après *etiam*, *S* avait d'abord écrit *idem*, à la place d'*illud*, qu'il a ensuite exponctué. — *b)* *Amare*, en marge, de *S*. A l'intérieur du texte, le scribe avait copié d'abord *laudare*. — *c)* Écrit en marge, soit par le scribe, soit par le correcteur. — *d)* après *quod*, le scribe avait d'abord écrit *habet*, qu'il a ensuite exponctué. — *e)* Écrit en marge, vraisemblablement par le scribe.



Ita veraciter filio dei uni bono homini, ex quo vel in inquantum filius dei est, propter deum pati, et propter deum operari, est suum esse, suum vivere, sua salus sive beatitudo, quia sicut dicit dominus: *Beati qui patiuntur propter justitiam* [1], etc.

> Der guot mensch wil unt wolt alle cite liden dur gotte, nit gelitten han liden ; er hat, das er minnet : liden durch got, und lidet got, unt dar umb unt ouch dar an so ist er gottes sune, nach gott und in got gebildet. Der minnet durch sich selben, das ist, er minnet durch minne und wúrket dur werc.
>
> Und darumb minnet got unt wúrket an underlas, unt gottes wúrken ist sin nature, sin wesen, sin leben, sin selikeit. Also werliche der gottes sun, ein guot mensch, so vil unt er gottes sune ist, wil durch gotte liden, dur got wúrken, und das ist sin wesen, sin lebenne, sin wúrken, sin selikeit. Unt also sprichet unser herre : selige sint die da lident durch die gerechtikeit.
>
> Str., p. 28, 29 — 29, 3.
> Pfeif., p. 437, 39 — 438, 9.
> Bütt., p. 86, 10-24.

13 — Decimus tertius : Bonus homo inquantum bonus habet proprietatem divinam, non solum in hoc quod amat et operatur quidquid amat et operatur propter deum, quem amat et propter quem operatur ; sed etiam amat et operatur propter se ipsum qui amat ; quia illud quod ipse amat est deus pater ingenitus, ille autem qui amat est filius dei genitus. Modo *a)* pater est in filio et filius in patre. Pater et filius unum sunt.

> Ein gût mensch als verre er guot ist, hat gottes eigenschaft nit alleine dar an, das er minnet und wúrket dur got, den er do minnet unt dur den er wúrket, sunder er minnet unt wúrket ouch dur sich selben der do minnet.
>
> Wan das er minnet, das ist got vatter ungeboren ; der do minnet, ist got sune geboren. Nu ist der vatter in dem sune unt der sune in dem vatter. Vatter unt sune sint eine [in dem heiligen geist] *b)*.
>
> Str. p. 29, 4-12.
> Pfeif., p. 438, 10-17.
> Bütt, p. 86, 25 — 87, 2.

14. — Decimus quartus : Nulla rationalis anima sine deo est *c)* semen divinum est in nobis. Si habet bonum, sapientem et dili-

1. S. Matth., V, 10.

a) Après *modo*, le scribe avait d'abord transcrit *filius*, qu'il a ensuite exponctué. — *b)* Les mots entre crochets ne se trouvent pas dans le texte latin. — *c)* *Est* se trouve en marge, écrit par *S*.

gentem opificem vel artificem, tunc recipit ipsum ipse incrementum, et crescit similis deo, cujus est semen ipse, et fructus ejus efficitur similis una natura dei *a)*. Semen piri in pirum crescit, nux in nucem, semen dei in deum.

> Das kein redliche sele ist sunder got, der same gottes ist in uns. Hetti er einen guoten anwiser und flissigen wercman, so neme er des bas zuo und wüchse uf zuo gotte, des same er ouch ist, und würde dú frucht geliche ein nature gottes. Birboumes same wachset ce birboume und nusboumes same ce nusbǒm : same gottes in got zuo got *b)*.
> Str., p. 43, 12-17.
> Bütt., p. 106, 21-28.

15. — Decimus quintus : Omnis distinctio est deo aliena. Non est distinctio neque in natura divina, neque [Fol. 5 v-1] in personis. Probat : natura ipsa est una et hoc unum est. Quelibet persona est una et id ipsum unum quod ipsa natura est *c)*.

> Underscheit enist noch in der nature gottes noch in den personen nach der nature einikeit. Dú goetliche nature ist ein unt ieclichú persone ist ouch ein unt ist das selbe ein das dú nature ist.
> Str., p. 47, 1-5.
> Bütt., p. 110, 4-8.

2. — Liste des articles extraits d'une certaine réponse d'Eckhart à des propositions incriminées du « Benedictus Deus » [1].

Isti d*) sunt articuli extracti de responsione magistri Ekardi ad articulos sibi inpositos de libro qui incipit* : *Benedictus deus et pater, quem librum ipse composuit.*

1. — Primus articulus est . Qui ex simplicitate crederet, diceret

1. Les six articles qui suivent sont extraits, comme le dit la suscription, d'une réponse de maître Eckhart aux articles incriminés du *Benedictus Deus*. Au fait, de quelle réponse s'agit-il ? La première liste d'articles contenait, comme on peut le voir, quinze propositions extraites de cet ouvrage *Benedictus Deus*. Eckhart répondra à chacune de ces quinze propositions. Ces six articles dont nous nous occupons sont-ils à leur tour, extraits de cette réponse ? Daniels n'en dit mot. J. Zahn

a) En marge, écrit par *S*. — *b)* Ces deux dernières propositions sont extraites du petit traité : *Von dem edlen menschen*, qui faisait sans doute partie originairement du *Benedictus Deus*. — *c)* *C* ajoute : *Quelibet persona est et tres personae simul hoc ipsum unum sunt*. Cette phrase ne se lit pas dans la rédaction allemande ; et c'est à tort que le P. Daniels l'insère dans le texte de l'accusation. — *d)* Le ms. indique ici : 7e paragraphe. C'est une erreur. Voir plus haut, p. 157, not. *e*.



et scriberet aliquid increatum in anima, ut partem anime, non esset hereticus nec dampnaretur.

Et addidit quod magister Sententiarum [1] sic mortuus *(sic)* est quod credidit, docuit et scripsit non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo Spiritu sancto increato.

2. — Secundus : Quod materia et accidens nullum esse dant composito, sed to tum compositum accipit esse a sola forma substantiali [2].

3. — Tertius : Quod bonus inquantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata. Et quod li *inquantum bonus*, solam bonitatem, que deus est, significat, sicut album significat solam albedinem [3].

4. — Quartus est : Quod hec est verissima et optima oratio, qua bonus adorat bonitatem, justus, justitiam, et verus, veritatem. *Veri adoratores adorant patrem in spiritu et veritate* [4], quia deus est spiritus *a)*, et deus veritas. De corporali autem genuflexione, capitis inclinatione et similibus que foris sunt, et homines ymaginantur indocti, ibidem interponitur : *vos adoratis quod nescitis* [5].

---

répond par l'affirmative : « ... *alsdann 6 Sätze, die man aus eben dieser Rechtfertigung entnahm* », dans *Theologie Revue*, 1925, n° 10-11, col. 386. Cependant je ne le crois pas. Car si l'on compare avec précision, la réponse d'Eckhart au *Benedictus Deus*, contenue dans ce ms. de Soest, et ces six articles, on s'aperçoit sans peine que ces derniers traitent de questions différentes de celles dont il est parlé dans la réponse aux quinze articles. Une seule hypothèse me paraît s'imposer. C'est qu'avant cette séance du 26 septembre 1326, il y eut déjà des accusations publiques portées contre la doctrine de maître Eckhart, en particulier contre la doctrine exposée dans le *Benedictus Deus*. On présenta une série de propositions extraites de cet ouvrage et dont Eckhart eut à se disculper. Nous ne possédons pas cette réponse d'Eckhart à cette première accusation publique. Ces six articles qui suivent en sont un écho. Ils nous présentent ce que les juges de Cologne trouvèrent de répréhensible dans cette réponse. Du seul point de vue historique, cette série des six propositions est importante, parce qu'elle nous témoigne que la doctrine du *Benedictus Deus* a été fortement attaquée, et que ces attaques officielles se sont produites avant le 26 septembre 1326.

1. Voir *I Sent.* Dist. XVII, cap. 2.

2. Cette doctrine est aussi enseignée par Eckhart dans son *Opus propositionum* : « *Constat, quia materia nullum esse affert composito...* » P. Denifle, *Archiv für Litteratur-und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, II, p. 546, 30.

3. Voir plus bas, p. 188.

4. S. Jean, IV, 23.

5. S. Jean, IV, 22.

---

a) Après *spiritus*, *S* avait d'abord écrit *sanctus*, qu'il a ensuite effacé.

5. — Quintus *a)* : quod equivoca distinguuntur per res diversas, univoca per diversas rei differentias, analoga vero non per diversas res, nec per rerum differentias, sed per solos modos unius et ejusdem rei in numero.

Exemplum ponit de hoc quia sanitas ipsa unica animalis est a qua urina, dieta et hujusmodi, sana dicuntur analogice. In urina vero nichil prorsus est sanitatis plus quam in lapide, sed solum habet nomen sanitatis, eo quod aliqua sui proprietate sit signum sanitatis ejus que est in animali.

[Fol. 5[v-a]]. Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in deo et in creatura. Ipsa enim bonitas que in deo est, et que deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni [1].

6. — Sextus est : Quod qualitates elementares univoce accipiunt esse a subjecto, per subjectum et in subjecto. Analogice vero, puta justitia, veritas et hujusmodi, non sic, sed e converso.

Non enim accipiunt esse a subjecto sed subjectum accipit ab ipsis et per ipsas et in ipsis esse justum, verum, bonum et hujusmodi, que sunt priora suis subjectis, et manent corruptis subjectis suis, sicut pulchre docet Augustinus. De trinitate libro 8°, capitulo 3° [2].

> Dans le ms. 181 d'Erfurt, fol. 25[r], col. 98, (commentaire sur la sagesse) nous lisons : «...hujusmodi perfectiones, puta justia, sapientia et similia, in nullo penitus accipiunt quidquid sui a subjecto, sed potius dant subjecto totum suum esse inquantum hujusmodi. Patet in ipsa justitia et justo ; propter hoc hujusmodi sunt priora suis subjectis et ante nomina subjectis nec sunt proprie in subjectis, nec accipiunt esse in subjectis

1. Nous lisons dans le commentaire d'Eckhart sur l'Ecclésiastique, voir DENIFLE, *Archiv*...II, 588, un texte similaire, que *C* a peut-être eu sous les yeux, « *Rursus* 9, *advertendum, quod distinguuntur hec tria : univocum, equivocum et analogum. Nam equivoca dividuntur per diversas res significatas ; univoca vero per diversas rei differentias ; analoga vero non distinguntur per res, set nec per rerum diffe.entias, set per modos unius ejusdem rei simpliciter. Verbi gratia : sanitas una eademque, que est in animali, ipsa est, non alia, in dieta et urina, ita quod sanitatis ut sanitas prorsus est in dieta et urina, non plus, quam in lapide, set hoc solo dicitur urina sana, quia signat illam sanitatem eandem numero, quae est in animali, sicut circulus vivum, qui nichil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, justitia et hujusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur, quod bonitas et justitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab extra aliquo, ad quod analogaliter, deus scilicet* ».

2. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 949 sq.

a) Dans la marge supérieure, nous lisons, de *C* : *Quomodo distinguuntur univoca, equivoca, anal...*



proprie ; sed e converso, subjecta sunt in ipsis, *Ephes.*, (III, 17) : *In caritate radicati et fundati ;* et accipiunt esse in quantum hujusmodi in illis tanquam in prioribus ; exempli gratia: Justus ut sic totum suum esse accipit ab ipsa justitia ita ut justitia vera sit parens et pater justi... Voir aussi fol. 29, col. 113-114.

3. — Liste des articles extraits du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse.

Isti a) sunt articuli de quodam libro extracti magistri Ekardi, videlicet de scripto quod fecit supra Genesin.

1.*b)* — Notandum quod hinc *c)* manifeste apparet scripturam sacram parabolice exponendam. Ea enim que in hoc capitulo 3° dicuntur, sancti communiter et doctores exponunt parabolice per serpentem. Secundum hoc ergo exponendo quod hic dicitur de serpente. Per serpentem *d)*, sensitivum, per mulierem, inferius rationale, per virum autem superius rationalis ipsius.

Hiis premissis videtur quod salvis aliis expositionibus sanctorum et doctorum, tam *e)* hystorice quam et *f)* tropologice posset dici probabiliter fortassis, quod sensus tropologicus serpentis, mulieris et viri, ipse est qui et historicus sive literalis est, et illud quod Judicum 9° dicitur [1] : *convenerunt g) ligna ut ungerent super se regem, dixeruntque olive : inpera nobis.*

Sic enim et cum dicimus : pratum ridet vel aqua currit, sensus litteralis est quod pratum floret *h)*, et floritio risus ejus est, et risus, floritio. Secundum hoc exponitur quod hic dicitur de serpente, muliere et viro Peribunt multe dubitationes que solent moveri : quomodo scilicet serpens et mulier sibi mutuo sint locuti et plura similia.

Ce texte ne se trouve pas dans les fragments des écrits latins publiés par Denifle, *Archiv.* II, p. 533 sq. Je ne l'ai point trouvé non plus dans le texte complet des ms. 181 d'Erfurt. — Daniels renvoie au ms. de Trèves, 72, fol. 54v-1.

1. *Juges*, IX, 8.

a) Dans le ms., ce paragraphe est numéroté 6°. Voir plus haut p. 167, not. *d.* — *b)* Le ms. ne porte pas de numéro. — *c)* Dans le ms. *huic*, pour *hinc.* — *d) Per serpentem C*, en marge. — *e)* P. Daniels, *op. cit.*, p. 27, 22, a lu *tum*, par erreur. — *f)* Cette lecture me semble s'imposer. — *g) S*, en marge. Dans le texte, il y a d'abord une lettre effacée, qui paraît avoir été le signe abbréviation de *con*, puis *ierunt*, qu'on lit dans la Vulgate. — *h)* Le ms. porte *ridet*. Le P. Daniels corrige par *floret*, d'après le ms. de Trèves. Cette correction est appelée par la phrase qui suit.

2. — Item, in justificatione inpii necessario concurrunt justitia ingenita, gingnens et pariens et parens. Item oportet concurrere justitiam, non aliam [Fol. 6 r-1] sed eandem genitam tantum. Sicut ergo nemo potest esse justus, sine justitia, sic nec genitus justus sine genita justitia.

Ce texte ne se trouve pas dans les fragments des écrits latins publiés par Denifle. — Dans le ms. 181 d'Erfurt, fol. 27v, col. 107, (Commentaire sur la sagesse) nous lisons : « Rursus notandum quod justus inquantum hujusmodi totum esse suum habet et accipit a sola justitia et est proles et filius proprie genitus a justitia et ipsa justitia et sola est parens sive pater generans justum et est hic signanter notandum quod hic in significatione *(sic)* impii, quinymo in quolibet actu justitie sive operatione, est ymago et expressio Trinitatis. Est enim necessario justitia ingenita a qua et secundum quam formatur justus et gignitur ; est etiam necessario justitia genita sine qua non esset justus genitus ; est etiam ergo necessario amor gignans ad genitum, et geniti ad gignantem procedens et emanans ab utroque tanquam ab uno. Est enim justitia ingenita et justitia genita unum simpliciter in natura.

3. — Esse est ipsa actualitas omnium formarum. Propter quod Avicenna 8° Metaphisice, capitulo 6°, ait : Id quod desiderat omnis res est esse et perfectio.

Denifle, ibid., p. 535, 24. « Ipsum etiam esse... ipsa actualitas omnium, etiam formarum. Propter quod Avicenna Methaphysice ca. 6. agit : « illud quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse, inquantum est esse. »

4. — Item, ipsum esse non accipit quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium, propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum enim non ab alio.

Quod enim aliud est ab esse non est aut nichil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio esse *a)*, inquantum est esse.

Et subdit : Illud vero quod vere desideratur est esse. Hinc est quod omnis res quamvis mobilis et transmutabilis de consideratione est metaphisici inquantum ens. Etiam ipsa materia, radix rerum corruptibilium, et iterum esse rerum omnium, inquantum esse, mensuratur eternitate, nequaquam tempore.

a) La ponctuation adoptée par Daniels est incompréhensible.

Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 535, 18 : « Ipsum enim esse non accipit, quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, set prevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsum non in aliquo nec ab aliquo, quod enim aliud est ab esse, nichil est. Ipsum enim esse conparatur ad omnia sicut actus et perfectio [et ipsa actualitas omnium, etiam formarum. Propter quod Avicenna 8. Metaphysice ca. 6 agit : « illud quod desiderat omnis res est esse et perfectio] [1] esse, inquantum est esse », et subdit [2] : « illud ergo, quod vere desideratur, est esse ». Hinc est, quod omnis res, quamvis mobilis et transmutabilis, de consideratione est Metaphysici, inquantum ens et ipsa materia est radix rerum corruptibilium, et iterum esse rerum omnium in quantum esse, mensuratur eternitate, nequaquam tempore. »

5. — Item, esse est Deus. Patet hec propositio.

Primo quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est. Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem. Aut deus ab alio habet esse, et sic non ipse deus, ut premissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso est, et est sibi causa ut sit.

Preterea : omne quod est, per esse et ab esse habet quod sit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo..

Preterea, ante esse est nichil, propter quod conferens esse creat et est creator. Creare quippe est dare esse ex nichilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab ipsa albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus.

Rursus quarto : omne habens esse est quocunque alio circumscripto, sicut habens albedinem, album est. Igitur si esse est aliud quam deus res potuerunt esse sine deo et sic deus non est prima causa [Fol. 6 r-2] sed nec causa rebus quod sint.

Amplius *a)* quinto : extra esse et ante esse est solum nichil.

1. Le texte entre crochets n'est pas contenu dans cette quatrième proposition. Il fait l'objet du troisième article. A remarquer comment est faite ici la suture entre *perfectio* et *esse*.

2. Le *subdit* qu'on lit dans l'acte d'accusation paraît se rapporter à Eckhart. En réalité, il se rapporte à Avicenne.

a) Après *sint* se trouve un mot effacé, que le P. Daniels lit *simpliciter* [?]. Il faut lire *amplius*, comme dans le texte latin publié par le P. Denifle.

Igitur si esse est aliud quam deus, et alienum deo, deus esset nichil aut ut prius esset ab alio a se, et a priori a se, et illud esset ipsi deo, deus et omnium deus.

Premissis alludit illud Ex 3° : *Ego sum qui sum* [1].

> Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 537, 20. « Esse est deus. Patet hec propositio, primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est, nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est ? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem. Aut deus ab alio habet esse, et sic non ipse deus, ut premissum est, set aliud ab ipso prius ipso est, et est sibi causa, ut sit. Preterea omne, quod est, per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est : igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo. Preterea ante esse est nichil ; propter quod conferens esse creat et est creator ; creare quippe est dare esse ex nichilo ; constat autem, quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine : igitur si esse est aliud a deo, creator est aliud quam deus. Rursus 4°. Omne habens esse est quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est : igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo, et sic deus non est prima causa,set nec causa rebus, quod siht. Amplius quinto : Extra esse et ante esse est solum nichil : igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nichil, aut, ut prius, esset ab aliquo a se et a priore se, et illud esset ipsi deo deus et omnium deus. Premissis alludit illud Ex. 3°. « Ego sum qui sum ».

6 — Item, a solo deo omnia habet esse, unum esse, verum esse *a)*, bonum esse. Patet ex jam dictis. Quomodo enim quippiam esset nisi ab esse et per esse, aut unum esset nisi ab uno et per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate *b)*, vel bonum nisi per bonitatem.

> Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 544, 7. « Quod a solo deo omnia habent esse, unum esse, verum esse, bonum esse, patet ex iam dictis. Quomodo enim quispiam esset, nisi ab esse et per esse, aut unum esse, nisi ab uno et per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate, aut bonum nisi per bonitatem... »

1. Exode, III, 14.

a) Un signe nous renvoie à la marge du bas, où nous lisons, de *C* : *Vide nichil penitus est, nec habet esse, sine intimo illapsu ipsius primi esse. Ita etiam nichil est bonum, justum, beatum, sapiens et hujusmodi, sine illapsu prime bonitatis, justitie, beatitudinis et sapientie.* — *b)* *S* a écrit *sine veritate*. *C* a effacé dans le texte *sine*, placé en marge *nisi per*, et ajouté enfin un *m* à *veritate*. Nous conservons contrairement à Daniels la leçon de *S* qui correspond d'ailleurs exactement au texte publié par Denifle.



7. — Item, ens omne et *a)* singulum a deo inmediate habere totum suum esse, totam suam unitatem, veritatem et bonitatem. Rursus sic declaratur : inpossibile est aliquod esse, aliquem modum seu differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso enim quod deest vel abest ab esse, non est et nichil est *b)*. Deus autem est esse.

> Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 546, 9. « Quod autem dictum est : ens omne et singulum ab ipso deo inmediate habere totum suum esse, totam suam unitatem, veritatem et bonitatem, rursus sic declaratur. Inpossibile est aliquod esse, sive aliquem modum sive differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso enim, quod deest vel abest ab esse, non est et nichil est. Deus autem esse est. »

8. — Item, principium in quo creavit deus celum et terram, est principium *c)* nunc simplex eternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus in quo deus est ab eterno, in quo etiam ipse fuit et est *d)*, et erit eternaliter personarum emanatio. Ait ergo Moyses deum celum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus proprie *e)* est et sine quolibet medio et intervallo. Unde cum queretur a me aliquando quare deus mundum non creasset prius, respondi quod non potuerit eo quod non esset aut fuerat prius antequam esset mundus.

Propterea quomodo poterat creasse prius cum in eodem nunc mox mundum creaverit, in quo fuerit deus. Non enim ymaginandum est falso quasi deus steterit expectans nunc aliquod tempus *f)* futurum in quo crearet mundum, simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coeternum, per omnia equalem deum genuit, etiam mundum creavit. Job : *semel loquitur deus* [1]. Loquitur autem filium generando quia filius est verbum ; loquitur etiam creaturam creando. Psalm. : *dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt* [2]. Hinc est quod in alio psalmo dicitur : *Semel locutus est deus, duo g) hec audivi* [3]. *Duo*, inquam, scilicet celum et terram, vel potius *duo hec*, scilicet

1. Job. XXXIII, 14.
2. Psal. CXLVIII, 5.
3. Psalm. LXI, 12.

a) Omne et, écrit en marge, par *S*. — *b)* Le texte de Daniels est ici inintelligible, p. 29, 21. « *Hoc ipso enim quod deest vel abest, abesse non est et nichil est* ». — *c)* La leçon *primum* paraît également juste. — *d) Et est*, en marge, écrit très vraisemblablement par *C*. — *e)* Daniels, p. 29, 28 a lu *ipse*, ce qui correspond au texte de Denifle. Cependant la lecture *proprie* ne me semble pas douteute. — *f)* Daniels, p. 29, 34 lit *temporis*. — *g)* Le scribe a omis *duo*.

personarum emanationem et mundi creationem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est.

Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 553, 6. « Rursus 3°, principium, in quo deus creavit celum et terram, est principium nunc simplex eternitatis, ipsum inquam illud « nunc » penitus, in quo deus est ab eterno, in quo etiam est, fuit et erit eternaliter personarum divinarum emanatio. Ait ergo Moyses, deum celum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus ipse est, et in quo sine quolibet medio et intervallo. Unde cum quereretur aliquando, quare deus mundum prius non creasset, respondebatur, quia non potuit, eo quod non esset nec fuerat prius, antequam esset mundus. Preterea, quomodo poterat creasse prius ,cum in eodem nunc mox mundum creaverit, in quo deus fuit ? Non enim ymaginandum est falso, quasi deus steterit expectans aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum, simul enim et semel, quo deus fuit, quo filium sibi coeternum per omnia equalem deum genuit, etiam mundum creavit : Job. 33 : « Semel loquitur deus ». Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum ; loquitur etiam creaturam creando. Psalm. *(148, 5)* : « dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt ». Hinc est quod in Psalmo *(61, 12)* sic dicitur : « Semel locutus est deus, duo hec audivi », duo inquam, celum et terram. Vel potius duo hec, scilicet personarum emanationem, et mundi creationem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est. »

9. — Item, infima in entibus sunt prima et equaliter se habent ad esse et in esse, sicut suprema in entibus secundum illud [Fol. 6v-1] : *Si ascendero in celum*, etc [1].

Je n'ai pu identifier ce texte dans le manuscrit 181 de la bibliothèque d'Erfurt.

10. — Item, *a)* deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu, vel extra intellectum, ut ait Rabimoyses, libro 1°, capitulo 10° [2]. Qui enim duo *b)* vel distinctionem videns, deum non videt videlicet. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum est, nec ponit in numerum cum aliquo.

Cujus rationem post ea subjungit talem : esse cum ente non

1. Psalm. CXXXVIII, 8.

2. Le P. Daniels renvoie à juste titre à l'ouvrage de Moses Maimonides *Moreh Nebûchim, le Guide des Égarés*. La référence du scribe est fausse. Il faut se reporter au livre I, chapitre LVII. Voir S. MUNK, *Le Guide des Égarés*, t. I, Paris, 1856, p. 230. Voir aussi A. WEISS, *Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen*, t. I, Leipzig 1923, p. 191.

a) Dans la marge du haut, nous lisons de *C* : *deus unus est omnibus modis*. — *b)* Le ms., et à sa suite Daniels, ont omis *duo*.

ponit in numerum, nec universaliter forma cum formato. Esse autem et forma omnis a deo est utpote primo esse et prima forma. Nulla igitur in ipso distinctio esse potest aut intelligi.

Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 683. « Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum, qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt, deus enim unus est extra numerum et super numerum est, nec potest in numero poni cum aliquo [1].

. . . .

Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi.

11. — Item, in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio.

Denifle, *Archiv*, *ibid.*, p. 561, 5. « Quia igitur in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio. »

12. — Item, super Genesin : actus exterior non est proprie bonus, neque divinus, neque ipsum operatur deus proprie neque parit. Nam pater, id quod operatur usque modo, sine intermissione temporis operatur.

Denifle, *Archiv.*, *ibid.*, p. 683. « Actus exterior non est proprie bonus neque divinus nec ipsum operatur deus proprie neque parit, nam pater id, quod operatur usque modo, sine interruptione temporis operatur. » [2]

4. — Liste des articles extraits des sermons.

Isti a) sunt articuli extracti de sermonibus qui ascribuntur magistro Ekardo.

1. — Primus articulus est :

A) b) pater generat filium suum in me, et ego sum ibi idem filius et non alius. Per hoc quod filii sumus, non sumus heredes, sed per hoc quod filius sumus, per hoc sumus heredes *c)*.

B) Ad idem, alibi : deus operatur omnia opera sua propter hoc ut nos efficiamur unigenitus filius suus *d)*.

1. Le reste du texte n'a pas été transcrit par le P. Denifle. Ce passage est pris du commentaire d'Eckhart sur l'Exode.

2. Extrait du second commentaire d'Eckhart sur la Genèse.

a) En marge, on lit numéro 9. Voir plus haut, p. 170, not. *a*. — *b)* Cette numérotation n'est pas dans le ms. Je l'ai introduite pour marquer nettement la distinction des paragraphes. — *c)* *Sed per hoc... heredes*, en marge, vraisemblablement par *C*. — *d)* *S* avait d'abord écrit *ejus*. Il a rayé ce mot, pour écrire *suus*.

C) Item, sequitur : iste homo stat in dei amore et cognitione, et efficitur nichil aliud quam quod deus ipse est.

D) Item, pater generat me filium suum et eundem filium, sine omni distinctione.

E) Sequitur : nos transformamur et convertimur in deum totaliter eodem modo quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quicunque sint multi panes, tamen non *a)* fit nisi *b)* unum corpus omnium *b)*. Quidquid convertitur in aliud fit unum cum eo. Sic ego convertor quod ipse operatur me suum esse unum, non simile.

A. — Dans le sermon ***Justi autem in perpetuum vivent***, nous lisons ces formules : « Nun sprich ich me : er hat in geboren in meiner sel. Nit allein ist sie bey im, noch er bey ir gleich, sonder er ist in ir unnd gebirt der vatters einen sun in der sel, in der selben weise als er in in der ewigkeit gebirt, und nitt anders... Er gebirt mich seinen sun, und denselben sun ... Und ich der selb sun bin unnd nit ein ander. » Bâle, fol. CCCIV^{v-2}, l. 33 et sq.; Pfeiffer, n° XLV, p. 205, 3 sq. — Ces textes ne correspondent qu'en partie à la formule d'accusation.

B. — Extrait du sermon : ***Qui audit me, non confundetur.*** « Gott würckt alle seyn werck, darumb das wir der eyngeborn sun seyen ». Bâle, fol. CCCXIII^{r-1}, l. 30-32 ; Pfeiffer, n° XCVI, p. 309, 35-310, 1. Voir aussi le ms. 2795 (anciennement 662) de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg, que nous avons consulté, fol. 112^{v}, l. 22 : « Got der würcket alle seine werck, dar umb das er [der mensch] sy der aingeborn sun, [wann gott sichet, das wir seyen der ain geborn sun]. » — Le sermon ***Justi autem in perpetuum vivent*** contient aussi ce texte : « Wann der vatter ein werck würcket, darumb würcket er mich sein eingebornen sun on allen underscheid. » Bâle, fol. CCCV^{r-1}, l. 11-13 ; Pfeiffer, p. 205, 18-19.

C. — Extrait du sermon : ***Qui audit me non confundetur.*** Diser mensch der steet in gottes bekennen, und in gottes liebe, und wirt kein anders denn das got selber ist.

Bâle, fol. CCCXIII^{r-1}, l. 42-44.

Pfeif. n° XCVI, p, 310, 7-9. — Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 ^{r}, l. 12.

D. — Extrait du sermon : ***Justi autem in perpetuum vivent.*** La rédaction actuelle nous a conservé ces formules : « darumb gebiret er mich seinen sun, on allen underscheyd. » Bâle, fol. CCCV^{r-1}, l. 1-2. Pfeif., n° LXV, p. 205, 12-13. — «... darumb würcket er mich sein eingebornen sun, on allen underscheid. » Bâle, ***ibid***, l. 12-13. Pfeif., ***ibid.***, 18-19. — « Der vatter gebirt seinenn sun on underloss, und ich sprich mer : er gebirt mich

a) En marge, de *C.* — *b)* Écrit au-dessus de la ligne, par C.



seinen sun, und denselben sun. » Bâle, fol. CCCIV,[va], l. 40-42 ; Pfeiffer, p. 205, 7-8.

E. — Extrait du sermon : *Justi autem in perpetuum vivent.* « Es spricht Paulus. Wir werdent allzemal gestransformiert in got und verwandelt. Merck ein gleichniss. Zuo gleicherwiss als an den sacrament verwandelt wirdt das brot in unsers herren fronleychnam wie vil der brot were, so würde doch nitt me dann ein leichmam. Zuo glycherweiss werent alle die broeter verwandelt in meynen vinger, so würde doch nüt wann ein vinger. Mer würde mein vinger gewandelt in das brot, so wer diss als vil als yhens. Wann was in das ander verwandelt wirdt, das wirdt ein mit im. Also wirdt ich gewandelt in in, dass er wircket mich sein wesen, ein und gleych. » Bâle, fol. CCCV[r-1], l. 13-28. Pfeif., p. 205, 19-28. Voir plus bas, p. 243.

2. — *a)* Item alibi habetur : generosus homo non est contentus quod ipse [Fol. 6[v-a]] est ille unigenitus filius quem pater eternaliter generat, quin ipse velit et esse pater *b)* et secundum similitudinem eterne paternitatis generare illum, a quo sum eternaliter genitus.

D'après la seconde liste d'accusation[1], cet article serait extrait du sermon *In hoc apparet caritas Christi.* Bâle, fol. CCLXVI[v]; Pfeiffer, n° XIII, p. 64. Dans la rédaction actuelle, cette proposition a disparu.

3. — Item, quod virtus habet radicem in fundo divinitatis radicatam et plantatam, ubi habet esse suum et essentiam suam et solum ibi et nusquam alibi.

D'après la seconde liste d'accusation [2], cette proposition serait prise d'un sermon *Omne datum optimum.* Nous avons deux sermons sur ce thème, le premier édité dans Pfeiffer, n° XXXIX, p. 131-134 ; le second dans Pfeiffer, n° XL, p. 134-137, et dans l'édition de Bâle, fol. CCLIX [v]. C'est dans ce deuxième sermon que devrait se trouver notre proposition. Elle ne s'y trouve plus. La rédaction actuelle de ce sermon est très défectueuse, comme nous allons encore le constater.

4. — Item, humilis homo est ita potens super deum, sicut ipse sui ipsius, et quidquid est in omnibus angelis et omnibus sanctis, hoc est proprium humilis hominis; quidquid deus operatur, hoc operatur ipse, et quidquid deus est, hoc ipse est, una vita et unum esse.

1. Voir plus bas, p. 238.
2. Voir plus bas, p. 248.

a) A partir d'ici, les articles ne sont plus numérotés. — *b)* *S* avait d'abord écrit *patri*. Il a ensuite effacé le *i*.

Article extrait très vraisemblablement du sermon, *Elisabeth impletum est tempus pariendi*. Bâle, fol. CCLXXV v ; Pfeiffer, nº CX, p. 295. Il ne se trouve plus dans la rédaction actuelle.

5. — Item, quod una virtus est in anima que habet unam operationem cum deo. Ipsa creat et facit omnia cum deo et cum nullo habet aliquod commune et generat una cum patre eundem filium unigenitum.

Cet article a été extrait, d'après la seconde liste d'accusation, (Voir plus bas, p. 214), du sermon *Elisabeth impletum est tempus pariendi*. Il a disparu de la rédaction actuelle de ce sermon. On n'y lit qu'un texte qui rappelle en partie celui de notre article : « Dise krafft hatt mit nichte nitt gemeyn ». Bâle, fol. CCLXXVI r-a, l. 26-27 ; Pfeiffer, p. 297, 25 = cum nullo aliquod commune. Cette formule, notons-le, est très fréquente dans les sermons d'Eckhart.

6. — Item, una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, sed modo non est sic. Nam in alia parte habet ipsa dependenciam ad tempus, ibi attingit ipsa creationem et est creata. Sed isti virtuti, scilicet intellectui, est ita presens illud quod est ultra mare, sicut iste locus in quo ego sto.

Article extrait comme le précédent, du sermon *Elisabeth impletum est tempus pariendi*. Il ne se trouve plus dans la rédaction actuelle. — Cette doctrine est cependant exposée en maints endroits, dans les œuvres d'Eckhart. (Voir plus haut, nº 3, p. 178 ; et p. 209.

7. — A) Item alibi, quod in anima sit una virtus vel potentia que non sit creata vel creabilis ; et si tota anima esset hujusmodi, ipsa esset increata et anima inquantum esset natura, intantum esset increata. Sed anima reportationem *a)* habet quod anima inquantum est creata, intantum est ipsa natura. Ex quo humana natura communis est, etiam *b)* eque propria omnibus ; tunc pater dedit michi in humana natura omne illud quod unquam *c)* dedit filio suo. Hic nichil excipitur. Quidquid est hoc, est michi proprio, sicut sibi.

B) Plus dico : quidquid ei pater dedit in humana natura, in hoc prius respexit me, et plus intendebat de me quam de homine Christo, et plus dedit michi quam sibi. Certe quia dedit ei propter me, quia ipse non indiguit, sed ego indigui. Propter hoc quidquid pater dedit filio, in hoc intendebat me, et dedit michi ita bene sicut sibi. Hic

a) Dans le ms. *reportatio*. — *b)* Cette lecture me paraît certaine. — *c)* Écrit deux fois dans le ms. Le premier *unquam* est effacé.



nichil excipio, nec unionem cum divinitate [Fol. 7 r-1] nec sanctitatem nec aliquid aliud. Quidquid ei dedit in natura *a)* humana, non est magis alienum a me quam ab eo.

Motivum ponitur ibi, quia filius assumpsit non personam humanam, sed naturam. Ex quo igitur natura humana communis est, etc... ut supra.

Dans le sermon *Moyses autem orabat*, nous retrouvons un texte en partie identique à cette proposition : « alles das denn got ye gegab seinem eingebornen sun, das hatt er mir gegeben als volkommenlich als im unnd nit mynder unnd hatt mirs me gegeben. Er gab ee meiner menscheit an Christo denn im. Wann er gab im nit, er hat mirs gegeben und nit im. Wann er gab im nit, er hatt es ewigklich in dem vatter.» Bâle, fol. CCLI r-2, l. 34-42 ; Pfeiffer, nº x, p. 56, 18-22.

Cette proposition est indiquée comme ayant été extraite du sermon : *In hoc apparuit caritas Christi* [1]. Si ce sermon est identique à celui que nous possédons sur ce même thème, il faut conclure qu'il a subi dans sa rédaction actuelle une telle altération qu'on n'y retrouve plus qu'un faible écho de la doctrine attribuée à maître Eckhart, en 1326.

8. — Octavus articulus est de ymagine in anima, quod ymago trinitatis in anima sit quaedam expressio ipsius absque voluntate et intellectu, que ymago anime non est sibi ipsi, sed est maxime illi a quo essentiam et naturam suam accepit, non aliam essentiam, sed eandem.

Quod declaratur ibi in tribus exemplis: de ymagine in speculo, muri in oculo, et rami procedentis de arbore. Unde subditur de hoc ymagine anime sic, quod est quedam *b)* unita expressio sui ipsius et illud quod ibi exit est illud quod intus manet, et id ipsum quod intus manet est illud quod ibi exit. Ista ymago est filius patris, et ista imago sum ego. Illa ymago est sapientia patris et illa sum ego ymago.

Nous n'avons pas trouvé le correspondant allemand de ce texte latin.

9. — Item, quod homo potest pervenire ad hoc quod exterior homo obediens sit interiori usque ad mortem, et tunc manet in pace in servitio dei omni tempore.

1. Voir plus bas, p. 226.

a) Écrit par *C* au-dessus de la ligne. — *b)* Après *quedam*, *S* avait écrit *viti* qu'il a ensuite effacé.

Extrait du sermon *Intravit Jhesus in templum Dei.* « Denn ist der ausser mensch gehorsam seim innern menschen untz in seinen todt, und ist denn in stetem frid in dem dienst gottes allzeit. » Bâle, fol. CLXXXVII [v-2], l. 16-19. Pfeiffer, n° VI, p. 38, 3-5. — Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 157 [r], l. 14.

10. — Item, ego nuper cogitavi, utrum a deo vellem aliquid accipere et desiderare. Ego volo valde bene deliberare.

Extrait du sermon *Justi autem in perpetuum vivent.* « Ich gedacht neüwlich, ob ich von gott wölt ich nemen oder begeren. Ich will mich vast wol beraten. » Bâle, fol. CCCV [r-1], l. 41-43 ; Pfeiffer, n° LXV, p. 205, 36-37.

11. — Item, premissis quibusdam, dicitur sic :

A) a) Iste homo qui stat in amore, ille debet esse sibi mortuus et omnibus rebus creatis sic, quod ita parum curet de se sicut de uno qui est ultra mille miliaria. Iste homo est in equalitate et manet in unitate.

B) Item, quod homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum, non solum sicut rudes dicunt quod diligat eum ad idem bonum, sed omni modo, et ita intense *b)* debet deum diligere sicut se ipsum.

C) Item, ad idem ; dicunt aliqui homines : plus diligo amicum benefactorem quam unum alium hominem. Hoc est inperfectum, nec est recte diligere, et est naturale plus diligere unum hominem quam alium.

A. — Extrait du sermon *Qui audit me non confundetur.* « Der mensch der also steet in gottes liebe, der sol sein selbs tod sein, und allen geschaffnen dingen und allen creaturen, das er sein selbs also wenig achten sey, als eines der über tausent meilen ist. Der mensch der bleibt in der gleichheit und bleibt in der einikeit. » Bâle, fol. CCCXIII [v-2], l. 43 — CCCXIV [r-1], l. 2. Pfeiffer, n° XCVI, p. 312, 12-15 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 116 [r], l. 4.

B. — Ce paragraphe ne se retrouve plus textuellement dans la rédaction actuelle du sermon *Qui audit me, non confundetur.* Le passage qui s'en rapproche le plus, est le suivant. Il peut servir de contexte à notre article : « Hastu dich selber lieb, so hastu alle menschen lieb als dich selber. Die weil du einen eigen menschen mynder liebhaft dann dich selber, so hattestu dich

a) Cette numérotation n'est pas dans le ms. Je l'ai introduit ici pour plus de clarté. — *b)* Dans le texte, il y a *intrinsece*. *C*, très vraisemblablement, a corrigé en marge par *intense*.



selber noch nye lieb in der warhait. Du habest denn alle menschen lieb als dich selber in einem menschen alle menschen, und der mensch ist got, und mensch so ist dem menschen recht, der hat sich selber lieb, und alle menschen lieb als sich selber und dem ist gar recht ». Bâle, fol. CCCXIII r-1, l. 44 — CCCXIV r-a, l. 7 ; Pfeiffer, p. 310, 9-15. Et immédiatement après ce texte, nous lisons le troisième paragraphe de notre proposition. — Mais c'est dans le sermon *Omne datum optimum*, qu'on retrouve la formule latine de 1326 : «Das man den neben christen menschenn liebhaben soll, als sich selber. Diss sprechent gemeyn grobe leüt, sy sprechent man sol sy zů dem gott liebhabenn, do man sich selber zů liebhat. Neyn es soll nitt also sein. Man sol sy also ser liebhaben, als sich selber. » Bâle, fol. CCLX r-a, l. 36-42 ; Pfeiffer, nº XL, p. 136, 1-4.

C. — Extrait du sermon *Qui audit me, non confundetur.* « Nun sprechen etlich leüt, ich han mein freünd lieber von dem mir gůts geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich im ist unrecht, es ist unvolkommen [Doch můss mans leiden, als etlich leüt die farent über see mit halben wind und komment auch hinüber] [1]. Also ist den leüten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich. » Bâle, fol. CCCXIII r-a, l. 7-15; Pfeiffer, n. XCVI, p. 310, 16-21. Ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 r, l. 2

12. — Sequitur: Paulus dicit: ego volo eternaliter esse separatus a deo propter amicum meum, et propter dominum. Sequitur quod Paulus stetit *a)* in totali perfectione, quando dixit illud verbum, quod sic expono : summum quod homo relinquere potest, est quod ipse deum propter deum [Fol. 7 r-a] relinquat. Modo Paulus reliquid deum propter deum, ipse reliquid omne quod a deo recipere potuit, et deus ei dare potuit.

Extrait du même sermon : *Qui audit me, non confundetur.* « Hievon sprach Paulus : ich wolt ewiglich gescheiden sein von got durch meiner freünd willen [das ist von den juden wegen] und durch gott ». Bâle, fol. CCCXIII r-a, l. 21-24 ; Pfeiffer, p. 310, 25-26.

« Ich sprich das er stůnd in gantzer volkommenheit, wann sunst möcht er diss in der warheit nit gesprochen haben ». Bâle, *ibid.*, l. 35-38, Pfeiffer, *ibid.*, 31-32.

« Nun wil ich diss wort bass erkleren, das s. Paulus sprach, er wölt von got gescheiden sein. Das höchst und das nechst daz der mensch gelassen mag, das ist daz er got durch got lasse. Nun liess sant Paulus got durch got, er liess alles, das er von

1. Les mots entre crochets ne se trouvent pas dans la formule latine.

a) Le scribe avait d'abord écrit *stet*. On a corrigé dans le texte en *stetit*, et *C* a encore reproduit ce mot en marge.

got nemmen mocht, und liess alles das er got geben mocht und alles das er empfahen mocht von got. » Bâle, *ibid.*, l. 38-45 ; Pfeiffer, *ibid.*, 33-37; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 v, l. 12 sq.

13. — Item, quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam. Sequitur quod est valde simplex, sicut deus est unus et simplex, ita simplex et super omnem modum quod nec deus pater potest ipsum intueri secundum modos et proprietates personales et si intueretur ipsum hoc constaret ipsum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales, eo quod ipsum est sine modo et proprietate. Sed secundum quod ipse deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est pater, nec filius nec spiritus sanctus, sic potest intrare illud unum, quod voco castellum.

Extrait du sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum.* « Ich han underweylen gesprochen, es sey ein krafft im geyst die sey alleinn frey, underweylen han ich gesprochen es sey ein liecht des geystes. Underweylen hann ich gesprochenn, es sey ein füncklin... Es ist so gar ein und einfeltig als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weisse darzů gefolgen mag. » Bâle, fol. CCXCVII, r-2, l. 33 sq.; Pfeiffer, nº VIII, p. 46, 3 sq ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 18 r, l. 5 sq. — «... so recht einfaltig unnd so ein, und so ob allem wesenn, unnd ob allen krefften ist diss einig ein, das im nymmer krafft noch weyse zů lůgen mag, noch auch gott selber. Mit gůter warheyt, unnd also warlich als gott ist, got selber lůget nymmer darinn eynen augenblick, und gelůget noch nye darin, als er sick habend ist nach weyse unnd auff eygentschafft seiner personen. Diss ist gůt zů merckent, wann diss einig ein ist on weyse und on eygenschafft. Und darumb sol gott ymmer darin gelůgen, es můs in kosten alle sein gőttliche nammen unnd sein personlich eygenschafft, das můss er alzůmal hie verlassen, sol er ymmer darin gelůgen, sunder als ist ein einfaltig. Ein, on alle weyse und eygenschafft, da ist weder vatter noch sun noch heyliger geyst, in disem sinne, und ist doch ettwas, das ist weder diss noch das. » Bâle, fol. CCXCVII v-1, 29 sq ; Pfeiffer, p. 46, 26 sq ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 13 r, l. 3 sq.

14. — *A) a)* Item, quod sicut anima et corpus uniuntur in esse, et sicut cibus habet unum esse cum natura cibati, sic deo uniemur secundum esse, non secundum operari tantum.

B) Item, aliquid est in anima ita cognatum *b)* deo quod est unum, et non unitum.

a) Cette numérotation n'est pas dans le ms. — *b)* Dans le ms. *cog'tu.*



C) Item ad idem : simile est malum et deceptorium. Si ego essem unum, tunc non essem similis. Nichil est extraneum in unitate. Unitas dat nisi *a)* unum esse, non similem esse.

A. — D'après la seconde accusation, voir plus bas, p. 249, cette formule serait extraite d'un sermon *Ejus qui in te est populi misereberis*, qui nous est inconnu.

B. — Extrait du sermon *Qui audit me, non confundetur.* « Als ich me gesprochen hab, das etwas in der seel ist, das got also sipp ist, das es ein ist, unnd nicht vereinet. » Bâle, fol. CCCXIII^{v-1}, l. 10-13 ; Pfeiffer, n° XCVI, p. 311, 4-5.

C. — Nous n'avons pu identifier ce paragraphe.

15. — Item, omnes creature sunt unum purum nichil ; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nichil, quia nulla creatura habet esse.

Cette idée revient très souvent dans les sermons d'Eckhart. Mais cette formule est extraite du sermon *Omne datum optimum.* « Alle creaturen seind ein lauter nicht. Ich sprich nitt das sy kleyn seyent oder icht seyen, sunder sy seynd ein lauter nicht. [Das wesens nit hatt, das ist auch nicht]. Alle creaturen hand kein wesen. » Bâle, fol. CCLX^{v-1}, l. 29-34 ; Pfeiffer. n° XL, p. 136, 23-26 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 161^{r}, l. 5 sq.

16. — Item, quamvis aliquid appareat melius, vel sit melius, tamen homini bono querenti voluntatem dei, hoc est sibi melius quod deus accidere permittit circa eum, sive hoc sit fames, sive sitis vel devotio, sive eam habeat vel non habeat, hoc est sibi melius.

Extrait du sermon *Omne datum optimum.* « Ir söllen das wissen, die menschen die sich zů gott lassent und seinen willen allein sůchent mitt allem fleyss, was got den selbigen gibt, das ist und dunckt sy das best [Du seyest des gewyss (als das got lebt) das es von nott das aller best sein můss, unnd das kein ander weise möcht gesein die besser were, wie das sey, das doch ein anders besser schein, so wer es dir doch nit als gůt, wann gott wil dise weiss unnd kein ander weise, unnd dise weiss můss von not dir die beste weiss sein]. Es sey siechtag, oder armůtt, oder hunger, oder durst, oder was es sey, was got über dich verhenget, oder nitt verhenget, das ist dir alles das best, es sey andacht, oder innigkeit, das du der beider nit hast unnd was du hast oder nitt hast, setz du dich recht darin, das du gottes ere meynest in allen dingen, unnd was er dir denn thůt, das ist das best. » Bâle, fol. CCLIX,$^{v-2}$ l. 10-31 ; Pfeiffer, n° XL, p. 134, 8-20 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 157^{v}, l. 6 sq.

a) Daniels a lu *michi*. Je crois devoir lire *nisi*.

§ III. — RÉPONSE DE MAITRE ECKHART AUX ARTICLES INCRIMINÉS.

[Fol. 1 r-1. Ego frater Ekardus ordinis predicatorum prefatus respondeo. Primo protestor contra vobis commissariis magistro Renhero frisone, doctore theologie, et fratre Petro de Estate nuper custode ordinis fratrum minorum, quod juxta libertatem et privilegia ordinis nostri, coram vobis non teneor conparere nec objectis respondere, presertim cum non sim de heresi notatus aut unquam fuerim infamatus, teste omni vita mea et doctrina, acclamante opinione fratrum totius ordinis et populi utriusque sexus totius regni omnis rationis.

Ex quo patet secundo quod commissio vobis facta a venerabili patre domino Coloniensi archiepiscopo, cujus vitam deus conservet, nullius est vigoris, utpote ex falsi suggestione, radice et arbore mala procedens Quinymo si minoris essem fame in populo et minoris zeli justitie certus sum quod contra me non essent talia ab emulis attemptata. Patienter tamen michi ferendum est quia *beati qui patiuntur propter justitiam* [1] et *deus flagellat omnem filium quem recipit* [2] secundum Apostolum, ut merito dicam cum psalmo : *ego autem in flagella paratus sum* [3], maxime cum jam pridem magistri theologie Parisius nostris temporibus mandatum habuerint superioris de examinandis libris preclarissimorum virorum sancti Thome de Aquino et domini fratris Alberti, tanquam suspectis et erroneis. Et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est dictum et publice predicatum, quod errores et hereses *a)* scripserit et docuerit, Sed favente domino tam Parisius quam per ipsum summum pontificem et romanam curiam ipsius vita et doctrina pariter sunt approbata.

Hiis premissis respondeo ad articulos michi inpositos. Sciendum quod predicti articuli cum sint 49, quadrifariam partiuntur : primo enim ponuntur 15 excepti de quodam libro quem scripsi, qui incipit : Benedictus deus. Secundo ponuntur 6 articuli extracti de responsione mea quadam sive dictis meis. Tertio ponuntur 13 articuli excerpti de prima expositione *b)* quam feci super Genesin. Miror

1. S. Matthieu, V, 10.
2. Hebreux, XII, 6.
3. Psalm. XXXVII, 18.

a) Le scribe avait d'abord écrit après *hereses* : *dixerit et*, qu'il a ensuite expontué — *b)* Après *expositione*, S avait écrit *mea*, qu'il a ensuite exponctué.

autem quod non plura opponunt *a)* contra scripta nostra diversorum librorum. Constat enim quod centum et plura scripsi que ipsorum ruditas non intelligit neque capit. Quarto ponuntur articuli 16 extracti de sermonibus qui michi ascribuntur.

Quantum igitur ad primum, secundum et tertium dico et fateor me illa dixisse et scripsisse et estimo, sicut ex declaratione apparebit, omnia esse vera quamvis rara sint plurima et *b)* subtilia.

Si *c)* quid tamen in premissis aut in aliis dictis meis aut scriptis, falsum esset, quod ego non video, semper paratus sum sensui cedere meliori. « Grandes enim materias ingenia parva non sustinent et in ipso conatu ultra vires ausa succumbunt » ait *d)* Jeronymus ad Eliodorum [1]. Errare enim possum, [Fol. 1 r-2] hereticus esse non possum, nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem.

Ad *e)* evidentiam igitur premissorum, tria notanda sunt : Primum est quod li « inquantum », reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino. Licet enim in deo sit idem esse et intelligere, dicimus tamen deum non esse malum, quamvis dicamus eum intelligere malum. Et quamvis in deo patre idem sit essentia et paternitas, non tamen generat inquantum essentia, sed in quantum pater, quamvis essentia sit radix generationis. Procedunt enim actus divinorum etiam absoluti a deo, secundum proprietatem attributorum, ut dicit quedam maxima theologie. Unde Bernardus 5° libro De consideratione dicit [2] quod deus amat ut caritas, novit ut veritas, sedet ut equitas, dominatur ut majestas, operatur ut virtus, revelat ut lux, etc.

Secundum *f)* est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim inquantum bonus solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat, Hec tamen, bonus et bonitas sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce *g)*. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum.

Tertium *h)* est quod omne gingnens, quinymo omne agens, inquantum gingnens et agens, duo habet ad presens *i)*. *Primum* est

1. Migne, *Patr. lat.*, t. XXII, col. 589. Citation littérale.
2. S. Bernard, *De consideratione*, cap. V ; *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 795.

a) Daniels p. 2, 10 avait lu *opponuntur*. — *b)* Après *et*, *S* a écrit *difficilia*, qu'il a ensuite exponctué. — *c)* En marge : *nota*. — *d)* Deux fois dans le ms. — *e)* En marge : *nota: natura est radix generationis*. *f)* En marge : *nota* ; et un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons *bonus et bonitas sunt univoce in patre et filio, spiritu sancto... analogice vero... bonitate*. Le texte est en partie illisible. Voir Daniels, p. 3, note ; et les photographies dont je dispose ne me facilitent point la tâche. — *g)* En marge : *univocatio*. — *h)* En marge : *omne agens habet duo*. — *i)* Un

quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet. Hinc est quod secundum Philosophum [1] non contingit moveri quod non contingit motum esse et quod non tangit non agit.

Secundum a) est quod omne agens inquantum agens, sive gingnens inquantum gingnens, est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quinymo gingnens inquantum gingnens et principium activum, opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto, sive esse ab alio. Exempli gratia : forma artis, puta domus in mente artificis est quedam proles genita, facta, et, ut sic dicam, creata ab extra, domo scilicet aut doctore. Sed ut sic non est gingnens nec pater, nec principium producens. Joannis 5° [2] : *Non potest filius a se facere quidquam*. Ex quo patet consequenter quod gingnens et genitum unum sunt in re, opposita tamen et distincta relatione, sive relatione reali quidem in divinis, ubi relatio et res idem ; in creatis autem distinguuntur sola relatione et ratione. Et hoc est quod actio et passio duo quidem sunt principia eque prima, sed motus unus. Movere enim et moveri simul oritur et moritur juxta naturam relationum.

Ex hiis igitur manifeste concludo veritatem omnium illorum que ex libris meis et dictis objiciuntur. Concludo etiam ruditatem et inpietatem contradicentium, secundum illud Proverbiorum 8° : *Veritatem meditabitur guttur meum* [3], quantum ad primum ; et *labia mea detestabuntur inpium* [4], quantum ad secundum.

1. — Réponse de Maître Eckhart aux articles extraits de BENEDICTUS DEUS.

I. — Ad primum ergo, cum dicitur quod sapiens et sapientia, etc., dico quod verum est absolute et simpliciter, ut patet ex 3° inter tria premissa.

1. Voir les *Physiques*, liv. VII, ch. I, et liv. III, ch. II.
2. S. Jean, V, 19.
3. Proverb. VIII, 7.
4. Proverb. VIII, 7.

signe nous renvoie à la marge inférieure où nous lisons, de la main de *C* : *Gingnens ut sic, sive agens omne quantum in se est, non quiescit quousque inducat formam suam in genitum et passum. Forma inducta dat omnem proprietatem, operationem et quidquid suum est.* — *a)* Dans la marge inférieure, de *C* : *Gingnens et genitus sunt unum in re, distincta tamen et opposita relatione.*

2. — Ad secundum, cum dicitur : bonus inquantum bonus, est non factus et increatus, dico ut prius.

3. — Ad tertium, cum dicitur quod bonitas generat se et quidquid suum, etc., dico quod verum est, ut patet ex 3° premissorum, quantum *a)* [Fol. 1 v-1] ad primam partem sui. Preterea constat in exemplo ; album enim esse album formaliter accipit ab albedine, et a nullo alio.

4. — Ad quartum, cum dicitur : bonitas et bonum non sunt nisi una bonitas, etc., verum est. Et patet ex 3° et 2° *b)* premissorum ; et consonat ei quod dicitur Matthaei 10: *Veni hominem separare adversus patrem suum* [1], et Matthaei 23 : *Patrem nolite vocare vobis super terram* [2], et iterum : *abneget semetipsum et sequatur me* [3], Matthaei 16° ; et 2ª Corinthiorum 3° : *Revelata facie gloriam dei speculantes in eandem ymaginem transformamur* [4]. Actuum 17° : *dei genus sumus, in ipso vivimus, movemur et sumus* [5].

Quod autem ibidem dicitur quod potentie superiores anime stant in anime puritate, et separate a loco et tempore, ipsum est quod sanctus Thomas [6] dicit potentias sensitivas non esse in anima, sed in conjuncto ut in subjecto, intellectum autem et voluntatem esse in ipsa anima, ut in subjecto. Et constat quod intellectus abstrahit ab hic et nunc, pertinentibus ad locum et tempus.

Hoc autem et omnia similia in libro « Benedictus Deus, etc » ad mores faciunt, ad recessum et contemptum temporalium et corporalium et ad amorem dei, excellentissimi boni.

Et est hic, in hoc scilicet articulo 4°, valde notandum quod dicitur, quod iste vires supreme *c)* in anima et cum ea create sunt : frustra ergo et malitiose vel ignoranter michi inponunt in alio articulo quod ponam aliquid anime increatum.

1. S. Matt. X, 35.
2. S. Matt. XXIII, 9.
3. S. Matt. XVI, 24.
4. II Corint., III, 18.
5. Act. Ap. XVII, 28.
6. Summa Theol., I P., q. LXXVII, a. 5. La citation n'est pas absolument littérale, mais on s'aperçoit qu'Eckhart a eu le texte de saint Thomas sous les yeux. Nous y lisons: « *Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle... Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia... Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola* ».

a) Écrit deux fois dans le ms. — *b) et 2e*, de *S.* en marge. — *c)* Dans le ms. *suppreme*.

5. — Ad quintum, cum dicitur : homo debet esse multum diligens, etc., verum est et multum morale, concordans illi Proverbiorum 12 : *Non contristabit justum quidquid ei acciderit* [1]. Constat enim quod bonum increatum, deus, ipsa bonitas, non conturbat bonum hominem, sed nec creatura quam contemnit, et ab ipsa separatur et elongatur.

6. — Ad sextum cum dicitur : cor meum et amor deus, etc., verum est. Opus ad extra quod in se nichil habet bonitatis moralis sive meriti, extra caritatem factum, factum in caritate accipit esse a non esse, et valet totum mundum. Merces solus deus est, secundum illud Corinthiorum 13 : *Si habuero prophetiam*, etc., *karitatem autem non habuero, nichil sum* [2].

7. — Ad septimum cum dicitur : talis homo ita conformis est divine voluntati, etc., dicendum quod verum est, et videtur planum et morale hoc, sicut omnia alia. Quomodo enim beatus aut etiam bonus quis esset, volens quod deus nollet ? aut volens aliter quam deus vult ? Verbi gratia : quomodo quis esset beatus, nolente beari *a)* aut volente *b)* contraria beatitudini ? Vel etiam albus opposita albedine et dissimilis albedini ? *c)* Tota *d)* enim perfectio hominis est conformari divine voluntati volendo quod deus vult, et modo quo deus vult ; presertim cum omne quod deus vult et modo quo deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud. Constat autem quod homo semper debet velle bonum *e)*.

8. — Ad octavum cum dicitur : [Fol. 1v-a] bonus homo inquantum bonus intrat omnem proprietatem bonitatis, etc., verum est, ut dictum est.

9. — Ad nonum cum dicitur : magis proprie forte recipitur deus carendo etc., verum est quando quis caret aliquo dono, puta esse bonus *f)* cantor, aut alio quocunque propter deum, et sic inpletur

1. Proverb. XII, 21.
2. I Corint. XIII, 2.

a) En marge, de *C*, me semble-t-il. Ce que Daniels signale en marge *n et*, est un *n* exponctué, et le point d'interrogation placé après *beatitudini*. — *b)* N'est pas dans le texte. — *c)* Le point d'interrogation n'est pas dans le ms. — *d)* Un signe placé dans la marge latérale, nous renvoie à la marge supérieure, où nous lisons de *C* : *tota perfectio hominis est conformari voluntati divine, volendo quod deus vult et modo quo deus vult*. — *e)* Un autre signe placé également dans la marge latérale nous renvoie encore à la marge supérieure, où nous lisons de *C* après la note précédente : *omne quod deus vult, eo ipso bonum est*. — *f.)* Un signe renvoie à la marge

illud : *quod habet, auferetur ab eo* [1], Marci 4°. Docet hoc Gregorius [2] super illo : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam* [3], Matthaei 5. Sic oculus carens colore, colorem accipit, cognoscit et delectatur colore; paries autem habens colorem nec se scit habere colorem, nec ipso delectatur, propter quod Matthaei 5° : *pauperes dicuntur beati* [4].

10. — Ad decimum, cum dicitur : dominus noster rogavit patrem, etc., dicendum quod verum est. Hoc enim est verbum Christi in evangelio et docet exemplum manifeste hic positum de igne.

11. — Ad undecimum, cum dicitur : sine omni dubitatione, etc., dicendum quod verum est, et satis declaratur in proposito concordans illi : *Regnum dei intra vos est* [5], et illi : *omnis gloria ejus filie regis ab intus* [6]. Hoc autem negare et inpungnare, rudissimum est.

12. — Ad duodecimum, cum dicitur : bonus homo vult et vellet omni tempore pati propter deum, etc., verum est, et qui talis non est, bonus homo non est, nec perfecte deum amat, et ea que dei sunt.

13. — Ad decimum tertium, cum dicitur : bonus homo, inquantum bonus, habet proprietatem divinam, dico quod verum est, et patet ex primo et secundo inter tria supra premissa, in principio.

1. S. Marc IV, 25.
2. Ce n'est pas à Grégoire le Grand, comme le pense Daniels, que se réfère ici Eckhart, mais à Grégoire de Nysse, qui a commenté les huit béatitudes. C'est à la huitième béatitude que renvoie Eckhart, mais sans faire de citation littérale. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. XLIV, col. 1292.
3. S. Matt., V, 10.
4. S. Matt., V, 3.
5. S. Luc, XVII, 21.
6. Psalm. XLIV, 14.

supérieure, où nous lisons de *C* : *forte hic, in vita ista magis proprie accipitur deus carendo quam accipiendo.* Et cette note de *C* continue dans la marge inférieure : *Vide quod voluntas hominis divini ita debet esse conformis voluntati divine, quod ipsam debet velle fixe, equaliter in omnibus et omnia equaliter in ipsa. Unde equale debet esse habere et carere quecunque propter deum in se, etiam ipso deo secundum quemcunque modum. Et sic in veritate* (Daniels a lu *virtute) relinquens etiam deum propter deum, purius et verius accipit deum, propter quod et carens deo, ut sic propter deum in se, purius et verius carendo accipit quam habendo. Omnia enim que deus vult* (nos *habere* : en marge), *debemus habere propter ipsum, et carere quibus vult nos carere propter ipsum.* Et la note continue au fol. 2r : *Talis enim carens ipso, prout sapit sibi vel in amore aut cognitione que sunt secundum operari et unitum esse, habet ipsum secundum esse et in esse, et secundum quod est unus in intimo, quasi etiam purius et verius.*

14. — Ad decimum quartum, cum dicitur : nulla rationalis anima est sine deo, etc., doctrina est et verba Senece, in epistola 74, [1], sententia Tulii de tusculanis questionibus [2], libro 3°, et doctrina Origenis in omelia super 26 [3]. Illi pro se respondeant. Quinymo Johannis 3° dicitur : *Omnis qui natus est ex deo, peccatum non facit quoniam semen ipsius*, dei scilicet, *in eo manet* [4].

15. — *a)* Ad decimum quintum, cum dicitur : omnis distinctio est deo aliena, etc., clarum est. Hoc enim negare, est deum negare, et ejus unitatem. Deuteronomii 6 : *Audi Israel deus tuus ; deus unus est* [5]. Bernardus 5° De consideratione, sic ait : « Deus unus est quo modo aliud nichil. si dici possit unissimus est [6] », et infra : « Compara uni huic omne quod unum dici potest, et unum non erit ; trinitas est tamen deus » ; et infra : « quid sibi vult iste absque numero numerus ». Et hoc ibidem diffuse pertractat Bernardus.

Hec sunt 15 que reprehendunt ex libro illo : « Benedictus deus », *nescientes scripturas et virtutem dei* [7], Matthaei 22°.

2. — Réponse de Maître Eckhart aux accusations extraites d'une autre réponse d'Eckhart à des propositions incriminées du BENEDICTUS DEUS.

Sequitur *b)* secundo videre de hiis que reprehendunt indocti ex dictis meis in quadam responsione ad articulos michi inpositos, et sunt 6 :

1. — Primus articulus est : qui ex simplicitate crederet, diceret, et scriberet aliquid increatum in anima, ut partem anime, non esset hereticus nec dampnaretur, etc., dico quod verum est. Sola enim pertinax adhesio erronei hereticum facit. Multa enim [Fol. 2 r-1 milia milium bonorum dum hic viverent putabant deum, qui spi-

1. Comme le fait remarquer Daniels, il s'agit de l'épître 73.
2. Daniels a identifié ce passage. Eckhart se réfère aux *Tusculanis questionibus*, ch. 22, 25, 26, 27.
3. Cette homélie 26e appartient au commentaire d'Origène sur le livre de Josué, Migne, *Patr. gr.*, t. XII, col. 944 sq.
4. Ep. de S. Jean, III, 9.
5. Deut. VI, 4.
6. *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 798 n° 17.
7. S. Matt. XXII, 29.

a) Ce numéro ne se trouve pas dans le ms. — *b)* *S* renvoie à la marge inférieure, où nous lisons : *Notavi de hoc subtilius in tractatu qui incipit : Requisitus, etc.*



ritus est, esse solum quemdam hominem corporalem, omnibus presidentem ; distinctionem etiam personarum in una essentia omnino falso ymaginabantur ; et sic de multis aliis.

2. — Ad secundum, cum dicitur : materia et accidens nullum esse dant composito, sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali, dico quod hoc verum est. Et qui hoc nescit, ipse sue ignorantie testis est.

3. — Ad tertium, cum dicitur : bonus inquantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata, etc., dico quod verum est efficienter quidem, formaliter autem a bonitate habitualiter inherente. Sic enim in corporalibus, paries est coloratus a pictore efficienter, formaliter autem a colore.

4. — Ad quartum, cum dicitur : hec est verissima et optima oratio qua bonus adorat bonitatem, justus justitiam, etc., dico quod totum est verum, sicut jacet et consonat scripture utriusque testamenti, ut patet Ysaie 1°[1], et Psalmo 49°[2]. Et increpative Matthaei 15 dicitur : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*[3]. De quibus dicitur in Psalmo : *Os suum posuerunt in celum et lingua eorum*, id est affectus, *transivit in terra*[4].

5. — *a)* Ad quintum, cum dicitur : Equivoca distinguuntur per res diversas, etc., dicendum quod verum est, et est radix multarum cognitionum et expositionum *b)*.

6. — Ad sextum, cum dicitur : qualitates elementares univoce accipiunt esse a subjecto, per subjectum *c)* et in subjecto, etc., dicendum quod verum est, sicut jacet.

Hoc de secundo.

3. — Réponse de Maître Eckhart aux articles extraits de son premier commentaire sur la Genèse.

Sequitur *d)* tertio videre de articulis extractis de expositione nostra *e)* prima super Genesin, et sunt 12.

1. Isaïe, I, 12 sq.
2. Ps. XLIX, 8 sq.
3. S. Matt. XV, 8.
4. Ps. LXXII, 9.

a) Le numéro 5 manque dans le ms. — *b)* C ajoute dans la marge inférieure : *Vide Thomam 1a 2ae, q. 20, a. 3, ad 3um*. — *c)* Dans le ms. *subjecto*. — *d)* En marge : 3um. — *e)* Et non pas *mea*, comme a lu Daniels.

1 — *a)* In primo, dicitur : manifeste apparet scripturam sacram parabolice exponendam, etc., dicendum quod verum est, sicut jacet. Nec tamen propter hoc minus vera est et exponenda literaliter et hystorice.

2. — Ad secundum, cum dicitur : in justificatione inpii necessario concurrit justitia ingenita, gingnens et pariens, etc., dicendum *b)* quod verum est ; in divinis quidem univoce, in creaturis autem et deo analogice se habet. Est ergo eadem justitia sive bonitas simpliciter et absolute in divinis ; in creaturis autem analogice, ut dictum est supra frequenter.

3. — Ad tertium, cum dicitur : quod esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum, et quod esse est quod desiderat omnis res, etc., dicendum quod verum est. Primum est verbum sancti Thome [1] ; secundum est verbum Avicenne, sicut hic in articulo ponitur [2].

4. — Ad quartum, cum dicitur : ipsum esse non accipit quod sit in aliquo, nec ab aliquo, etc., dicendum quod verum est. Distinguendum tamen de esse formaliter inherente et de esse absoluto, quod est deus.

5. — Ad quintum, cum dicitur : esse est deus, dicendum quod hoc verum est, de esse absoluto, non de esse [Fol. 2 [r-a]] formaliter inherente. Et probatur propositio in proposito 5 rationibus quibus responderi non potest secundum veritatem. Ipse enim dominus, veritas, ait : *Ego sum qui sum, qui est misit me* [3], sicut pertractat hoc diffuse Bernardus libro 2° *c)* De consideratione [4].

1. S. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 4, éd. Leonine, t. IV, p. 42. « *Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae* ». Dans la formule d'accusation, voir plus haut, p. 171, il était dit : « *esse est ipsa actualitas omnium formarum* ». La formule présente : « *esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum* », est plus proche du commentaire d'Eckhart sur la Genèse. Voir plus haut, p. 171.

2. Cet article, n'est pas l'article de S. Thomas, mais l'article incriminé par les juges de Cologne. Voir plus haut, p. 171.

3. Exode, III, 14.

4. S. Bernard, De consid., liv. 5, cap. 6° ; *Patr. lat.*, CLXXXII, col. 795 sq. Comme le fait remarquer Daniels, il y a donc erreur dans le ms.

a) Les numéros 1-5 manquant dans la marge. — *b)* Un signe renvoie à la marge supérieure où nous lisons, de *C* : *una justitia in divinis et creaturis, sed in divinis univoce, in creaturis analogice.* — *c)* Le chiffre 2 est écrit en marge par *S.* —



6. — Ad sextum, cum dicitur : omne ens et singulum ab ipso deo inmediate habere totum suum esse, etc., dico quod verum est, eo modo quo dictum est jam supra ad quintum *a)*.

7. — Ad septimum, cum dicitur : a solo deo omnia habent esse, unum esse, etc., dicendum quod verum est, eo modo quo dictum est inmediate ad quintum articulum.

8. — Ad octavum, cum dicitur : principium in quo creavit deus celum et terram, est principium *b)* nunc simplex eternitatis. dicendum quod hoc verum est, et necessarium, sicut jacet. Creatio siquidem et omnis actio dei, est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant. Creatio enim passio non est eterna, sicut nec ipsum creatum est eternum.

9. — Ad nonum, cum dicitur : infima in entibus sunt prima et equaliter se habent ad esse, et in esse, sicut suprema in entibus, dicendum quod hoc verum est. Exemplum hujus est quod omnia *c)* membra corporis sunt equalia *d)* quia inmediate se habent ad esse corporis *e)*. Quamvis enim possit homo sine brachiis, sine oculis et hujusmodi membris, si tamen esset ens aliquod cui inpossibile esset per naturam habere oculos aut hujusmodi, non esset homo secundum speciem hominis. Ordo enim est quidem membrorum *f)* ad invicem, non tamen est ordo ipsorum ad esse compositi, quod est unum. In uno enim ordo non est aliquis. Sic etiam se habet exemplariter de potentiis anime ad invicem, et ad esse anime quod est unum, *g)* sicut docet sanctus Thomas [1]. Unde cum Genesis 1° dicatur : *in*

1. S. THOMAS, Quodlibet XI, art. V ; édition Vivès, t. XV, col. 589 a. Cet article porte comme titre : *Utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva.*

a) En marge, par *C*. Dans le texte, *S* semble avoir écrit *quesitum*. — *b)* Daniels a lu *primum*. Il faut certainement lire *principium*. Et c'est plus conforme au texte d'Eckhart, dans son commentaire sur la Genèse. Voir plus haut, p. 175. — *c)* Après *omnia*, *S* avait écrit : *in entibus*, qu'il a ensuite exponctué. — *d)* Daniels transcrit : *membra corporis equaliter*. Entre *corporis* et *equaliter*, on aperçoit une lettre brouillée que je crois pouvoir lire *sunt*. La lecture *equalia* me semble aussi plus probable. — *e)* La lecture *conpositi* ne serait pas impossible. — *f)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons de *C* : *in esse uno non est ordo, quia in uno non est ordo.* *g)* Un signe renvoie à la marge inférieure, où nous lisons de *C* : *Ex isto patet quod deus adest omnibus rebus, quia esse ; ergo omni enti et equaliter, quia totus deus ita est in minimo sicut in maximo. Nota ergo quod deus ratione qua infinitus et immensus ubique et in omnibus est ; sed ratione simplicitatis et purissime unitatis in quolibet est in uno sicut in omnibus totus, in minimo tam magnus sicut in maximo.*

principio creavit deus celum et terram [1] ; in Psalmo [2], et ad Hebreos 1° dicitur : *Initio tu domine terram fundasti et opera manuum tuarum sunt celi* [3].

10. — Ad decimum, cum dicitur : deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, etc., [Fol. 2v-r] dicendum quod verum est, sicut jacet, et consonat scripture canonis, sanctorum et doctorum.

11. — Ad undecimum, cum dicitur : in omni creato aliud est esse ab alio, aliud essentia, et non ab alio, dicendum quod hoc verum ėst ; et est verbum Avicenne [4] et Alberti in De causis [5]. Et ratio et necessitas veritatis est, tum quia cum dico *a)* : homo est animal, non predico esse. Li enim « est », non est praedicatum, sed est tertium adjacens, copula predicati, non dicens existentiam, sed solam inherentiam predicati, quod est animal, cum subjecto, quod est homo, tum etiam quia quod homo sit *b)*, causam habet, ab alio est, a deo scilicet, primo esse. Quod autem homo sit animal, a nullo est, nam quocunque alio nolente aut non faciente, hec est vera : homo est animal, etiam homine non existente.

12. — Ad duodecimum, cum dicitur super Genesim : actus exterior non est proprie bonus neque divinus, etc., dicendum quod hoc est verum ; et patet veritas ex supra dictis, distinguendo de bono nature, quod cum ente convertitur, et de bono gratie cujus finis est vita eterna, secundum quod supra adductum est : *Regnum dei intra vos est* [6]. Unde actus exterior nichil bonitatis moris addit ad interiorem, ut docet Thomas 1a 2e, q. 20, articulo 4° [7]. Hoc de tertio.

Patet *c)* ergo quod in quolibet articulorum premissorum contentorum 1° scilicet, in libro qui incipit : Benedictus deus, etc., secundo

1. Gen. I, 1.
2. Psalm. CI, 26.
3. Hebr. I, 10.
4. Avicenne, Metaphysica, tract. V, cap. 1 ; éd. de Venise fol. 87 r.
5. Alb. le Grand, De Causis, dans *Opera Omnia*, éd. Borgnet, t. X, p. 377.
6. Luc, XVII, 21.
7. Ce n'est pas, à coup sûr, l'enseignement de saint Thomas.

a) Et non *dicitur*, comme a lu Daniels. — *b)* Ce mot n'est pas écrit clairement dans le texte. *C* a rajouté : *sit*, en marge. — *c)* *S* ou *C* a écrit en marge, par erreur : 4 m.



contentorum in dictis et in responsionibus meis, ad michi inposita, 3e contentorum in expositione mea prima super Genesim, que omnia fateor me scripsisse et dixisse, in quolibet, inquam, premissorum apparet veritas et ratio veritatis ex hiis que hic supra notavi et contradicentium vel certa malitia, vel crassa ignorantia qui materiali ymaginatione divina et subtilia et incorporalia metiri conantur, contra illud quod Boetius in libro de Trinitate ait : « In divinis intellectualiter conversari *a)* oportebit, neque ad ymaginationes deduci [1] ». Protestor autem quod de hiis et de omnibus que scripsi in diversis expositionibus diversorum librorum et de quolibet et aliis multis coram vobis nec coram aliquo citra papam aut universitatem parisiensem habeo [Fol. 2v] respondere, nisi quod fortassis fidem, quod absit, tangeret, quam semper protestor. Volui tamen ex superhabundanti coram vobis, cum protestatione libertatis ordinis, ista notare et offerre, ne viderer fugere ea que michi perperam inponuntur.

4. — Réponse de Maître Eckhart aux articles extraits de ses sermons.

Porro de aliis articulis extractis ex sermonibus qui michi *b)* ascribuntur, respondere non haberem cum passim *c)* et frequenter etiam a clericis studiosis et doctis diminute *d)* et falso que audiunt reportantur. Hoc unum dico quod nullum eorum, sicut sonant et ut falsum inplicant errorem vel heresim sapiunt, sentio nec sensi et tenui, nec predicavi. Fateor tamen quod in nonnullis eorum aliqua tanguntur vera que sub vero intellectu et sano possent sustineri. Nulla quippe falsa doctrina est, que non aliquid veri intermisceat, ut dicit Beda in omelia [2]. Ubi autem errorem inplicant vel saltem generant in animis auditorum, ipsos reprobo et detestor, qui error vel errores michi inputari ab emulis quibusque non possunt nec debent secundum illud Augustini, De trinitate, libro 1o, capitulo 3o, ubi sic ait [3] : « Arbitror non sane *e)* tardiores in quibus-

1. *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250 B : « ... *in divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes* ».
2. Texte de saint Augustin, lib. II *Quaestionum Evangeliorum*, cap. XL ; *Patr lat.*, t. XXXV, col. 1354.
3. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 823.

a) Je crois que *conservari* est maintenu dans le texte, et qu'on n'a pas corrigé en *versari*. — *b)* Après *michi*, *S* avait écrit *inponuntur* qu'il a ensuite exponctué. — *c)* Dans le ms. *possim*. — *d)* Et non pas *dimminute*. — *e)* Après *sane*, *S* avait écrit *non* qu'il a ensuite exponctué. —

dam locis librorum meorum opinaturos me sensisse quod non sensi *a)*, aut non sensisse quod sensi, quorum errorem michi tribui non debere quis nesciat, si velud me sequentes neque apprehendentes deviaverunt in aliquam falsitatem, dum per quedam densa et opaca cogor viam carpere, quando quidem nec ipsis sanctis divinorum verborum auctoritatibus *b)*, nullo modo quisquam recte tribuat tam multos et varios errores hereticorum, cum omnes ex eisdem scripturis falsas et fallaces opiniones suas conentur defendere ».

Ex habundanti tamen respondebo ad singulos articulos illos seorsum *c)*.

1. — *d)* [Fol. 3 r-1] Ad primum ergo, cum dicitur : pater generat filium suum in me, etc., sciendum quod articulus iste plura inplicat.

A) e) Unum est quod homo stans in dei amore et cognitione, efficitur nichil aliud quam quod deus ipse est *f)*. Hoc dico esse falsum omnino, nec hoc dixi, nec sensi, nec scripsi nec predicavi ; et est erroneum et hereticum si temere defendatur, sine quo nullus error heresis est. Probatur hoc ex Augustino [1] 24, q. 3a. Sicut apostolus hereticum hominem post primam et secundam correctionem devita. Hereticum : glossa [2] : qui suum erronem defendit perti-

1. Daniels renvoie ici au Décret de Gratien, II P., causa XXIV, q. 3, cap. XXIX ; *Patr. lat.*, t. CLXXXVII, col. 1306, où nous lisons : « *Dicit Apostolus : Haereticum hominem post primam et secundam correptionem* [*al. correctionem*] *devita, sciens quia subversus est hujusmodi, et peccat, et est a semetipso damnatus. Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, quum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi* ».

2. C'est, ici, le Décret de Gratien. Voir note 1.

a) Dans le ms. *sensu*. — *b)* Et non pas *auctoribus*. — *c)* Dans la marge inférieure nous lisons de *C* : « *Nichil est in filio nisi per generationem, nec filius ut sic est in aliquo nisi per generationem, quia nec filius est nisi per generationem. Item omne quod est in patre, ut pater, est deus generans, ingenitus* (?) *non est nisi pater. Idem dico de filio, vel quidquid est in filio ut genitus filius est, quod est esse in filio ut genitum, hoc necessario est filius ; quod pro tanto dico quia pater est in filio et tamen non est filius, et filius est in patre non tamen est pater filius* ». Ce texte est très vraisemblablement tiré des sermons d'Eckhart. Je ne l'ai pas retrouvé dans les sermons *Qui audit me, non confundetur*, et *Justi autem in perpetuum vivent* où l'on s'attend à le lire. — *d)* Le numéro *1* manque dans le ms. — *e)* Cette numérotation *A, B*, etc., n'est pas dans le ms. Je l'ai introduite ici pour faciliter la lecture de ce texte. — *f)* Un signe nous renvoie à la marge intérieure, où nous lisons de *C* : *Bene potest dici quod stans in vera* (cette lecture me paraît sûre) *dei cognitione et amore est unitus deo et deo conformatus et quodammodo deificatus, in quantum in ipso est dei similitudo et per consequens deus ipse in sua similitudine.*

naciter. Et infra in eodem capitulo, sequitur[1] : « Sed qui sententiam suam quamvis falsam adque perversam nulla pertinacia defendunt, corrigi parrati, nequaquam sunt inter hereticos computandi *a)* ». Et post ibidem 31 *b)* capitulo sic ait Augustinus[2] : qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correcti resistunt *c)*, contumaciter suaque pestifera et mortifera docmata emendare nolunt sed defensare persistunt, heretici sunt. Hec Augustinus.

B) Quantum *d)* vero ad alia que in eodem articulo primo ponuntur, sciendum primo quod procul dubio deus et ipse unus, quia non est alius, est in quolibet ente per potentiam, presentiam et essentiam indivisus, pater ingenitus et filius genitus. Pater enim non est pater nisi generans et ingenitus, nec filius est filius nisi genitus, et ipse unicus, utpote deus. Unde ubicumque deus est pater *e)* est et generans ingenitus est, et ubicumque deus est, et filius genitus est. Unde cum in me est deus, utique in me generat filium deus pater et in me est ipse filius genitus, unus, indivisus, cum non sit alius filius in divinis nisi unus et ipse deus.

C) Secundo, sciendum quod in divinis est proprie filius et ipse unicus, ut dictum est. Et ipse *unigenitus in sinu*, idest in intimis, *patris*, Joh. 1°[3] *Ipse ymago dei invisibilis primogenitus omnis creature*, Col. 1°[4] *Verbum in principio* et deus, Joh. 1°[5] Et quia ipse filius proprie, propter hoc proprie et heres, Gal. 4°[6] Hinc est quod nemo alius preter ipsum est heres, nisi per ipsum, et in illo, membrum ipsius per gratiam et caritatem sit, nec filius *f)*. Unde quantumcunque sumus filii, non sumus heredes, quia nec filii, nisi in quantum per filiationem in nobis conformamur illi unigenito [fol. 3 r-a] et primo genito, ut inperfectum perfecto, secundum primo, membrum capiti, propter quod et primogenitus dictus est. Unde

1. Texte emprunté au décret de Gratien, *loc. cit.* Voir page précéd. note 1.

2. Décret de Gratien, II P., causa XXIV, q. 3, cap. XXXI ; *Patr. lat.*, t. CLXXXVII col. 1307. Voir S. Augustin. *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. LI ; *Patr. lat.*, t. XLI, col. 613.

3. S. Jean, I, 18.

4. Coloss., I, 15.

5. S. Jean, I, 1.

6. Voir Galat. IV, 30.

a) *S* avait d'abord écrit *deputandi*. — *b)* Dans le ms. *3*. — *c)* *S* avait d'abord écrit après *resistunt : pertinaciter*, qu'il a ensuite exponctué. — *d)* *S* avait d'abord écrit *exemplum*. Après l'avoir effacé, il renvoie, par un signe, dans la marge où nous lisons *quantum*. — *e)* *Pater est... ubicumque deus est*, dans la marge intérieure, de *C*. — *f)* *sit, nec filius*, de *C*, en marge. A la suite, nous lisons aussi, de *C : inquantum multi et divisi infra ad* 59 m. Voir plus bas, p. 267.

signanter cum dixisset apostolus : *si filii et heredes*, adjunxit : *heredes a) quidem dei, coheredes autem Christi*, Ro. 8º [1].

D) Quod autem infra eodem articulo dicitur : quod deus generat me suum filium sine omni distinctione, male sonat, primo aspectu. Verum est tamen, quia filius in me genitus, ipse est filius sine omni distinctione nature cum patre, ipse unus, sine omni distinctione indistinctus, non alius in me et alius in alio homine. Item indistinctus a me et indivisus sive non separatus, quasi non sit in me. Ipse enim in omnibus et ubique est utpote deus. Hanc puto esse veram et sanam fidem christianam, et hoc est dare honorem deo et filio ejus unico, per quem nos pater regeneravit et sua ineffabili caritate in filios adoptavit. Predictis consonant que dicit sanctus Thomas, 1 ª 2 ᵉ q. 108, articulo 1º [2].

E) Quod autem sequitur ultimo in eodem articulo : transformamur et convertimur in deum, error est. Homo enim sanctus sive bonus quicunque *b)* non fit ipse Christus, nec primogenitus, nec per ipsum salvantur alii, nec est ymago dei, filius dei unigenitus, sed est ad ymaginem dei, membrum ipsius qui vere et perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem coheredes, ut dictum est, et hoc sibi vult similitudo que inducitur. Sicud enim panes multi in diversis altaribus convertuntur in ipsum verum unicum corpus Christi, conceptum et natum de virgine, passum sub Pilato, remanentibus tamen accidentibus singulorum, sic mens nostra per gratiam adoptionis, et nos *c)* unimur vero filio dei, membra unius capitis ecclesie, qui est Christus.

2. — Ad secundum, cum dicitur : generosus homo non est contentus, etc., error est, sicut sonat, nisi forsan velit dicere sicut Augustinus [3], De trinitate, libro 9, capitulo 12ᵉ, quod a cognito et cognoscente fit proles quedam communis cognoscenti et cognito.

1. Rom. VIII, 17.

2. Cet article porte comme titre : *Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere*. Eckhart se réfère ici à la première partie de cet article : « ... *principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata...* »

3. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 970.

a) Un signe nous renvoie dans la marge supérieure, où nous lisons, de C : *deus pater generat in me filium suum et per eundem filium et in ipso generat me filium in illo*. — *b)* Dans la marge supérieure : *homo sanctus quamvis uniatur deo, tamen non fit deus ipse*. — *c) Et nos*, de C, en marge.

Sicut etiam apparet de visibili et visu, et universaliter *a)* de sensibili et sensu in actu, ut ait Philosophus [1]. Et *b)* [Fol. 3^{v-r}] ymago in nobis perfectior est, cum anima deum cognoscit, cogitat et amat, quam dum se ipsam cogitat et amat, ut vult Augustinus [2], et doctores. Quod advertere et docere populum utile est et ad mores instruit et ad bonam vitam, ut sit homo sollicitus frequenter et libenter de deo cogitare et ipsum amare, potius quam se ipsum aut aliquod aliud creatum.

3. — Ad tertium, cum dicitur : virtus habens radicem in fundo *c)* divinitatis radicatam, etc., dicendum quod verum est, et ipsum est quod Plotinus ponit quatuor gradus virtutum : politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares, de quibus Thomas 1ª 2ªᵉ, questione 61, articulo ultimo [3]. Et valet ad commendandam veram virtutem caritatis, cujus radix et principium est Spiritus Sanctus. Unde cum flumina revertuntur ad locum unde exeunt, sollicitus debet esse homo de habenda caritate. Radix enim caritatis, deus est, et ipse karitas est. *Qui manet in karitate in deo manet, et deus in eo* [4].

4. — Ad quartum, cum dicitur : humilis homo est ita potens super deum, etc., error est, ut sonat *d)*. Sed hoc verum est, quia deus humilibus dat gratiam, ut aiunt Jacobus [5] et Petrus. [6] Quantum autem homo habet de gratia et est filius dei, tantum potest super

1. Ces considérations sont l'objet du *De anima*, l. II, ch. v.

2. *Patr. lat.*, t. XLII, 1048. *De Trinitate*, XIV, 12.

3. Eckhart se réfère ici au *sed contra* de l'article indiqué : « *Sed contra est quod Macrobius, ibidem dicit : Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, « Quatuor sunt », inquit, « quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur ; secundae, purgatoriae ; tertiae autem, jam purgati animi ; quartae, exemplares* ».

4. 1ʳᵉ Ép. de S. Jean, IV, 16.

5. Ép. de S. Jacq. IV, 6.

6. 1ʳᵉ Ép. de S. Pierre, V, 5.

a) Daniels lit *videtur*. — *b)* Un signe renvoie à la marge inférieure, où nous lisons, de C : *posset etiam dici quod anima vult et appetit uniri deo toti in se qui partem et partem non habet ita ut aliquit* (ainsi ortographié) *ejus sit pater, aliquit filius, sed unus et idem totus est pater ut generans, idem per omnia totus filius est ut genitus et unus et idem totus spiritus sanctus ut spiratus ; cum ergo anima appetit uniri toti deo in se, non solum appetit uniri filio, sed etiam patri et spiritui sancto, quia deus unus ipse est pater et filius et spiritus sanctus ; in natura(?) hii tres sunt unus indivisus deus.* — *c)* Dans le ms. *fando*. — *d)* En marge, de C : *posset etiam respondi sicut ad 14* ᵐ *infra in rotulo*. Voir plus bas, p. 219.

deum et opera illius, quia non vult aliud nec aliter quam quod deus vult et operatur.

5. — Ad quintum, cum dicitur : una virtus est in anima que habet unam operationem cum deo, error est sicut sonat nisi exponantur sicut jam dictum est ad 4^m [1], et supra ad 2^m [2].

6. — Ad sextum, cum dicitur : una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error. Nam, sicut dicit alius articulus [3], supreme potentie *a)* anime sunt create in anima et cum anima. Preterea, hoc non dixi, sed commendando dei bonitatem et amorem suum ad hominem, dixi quod *creavit deus de terra* hominem, *ad ymaginem suam et secundum se vestivit eum virtute* [4]. Eccli., 17, ut esset intellectus, sicut ipse deus intellectus est, qui utique intellectus purus est, increatus, nulli nichil habens commune. Filium quidem suum unigenitum quem generat, qui est ymago, vestivit se ipso *b)* ut esset increatus, immensus, qualis et pater. Hominem autem utpote creatum, fecit ad ymaginem, non ymaginem, et vestivit non se ipso, sed secundum se ipsum.

Quod autem in eodem articulo dicitur, quod intellectui est ita presens illud quod est ultra mare, sicut locus sui corporis, utique [Fol. 3 v-2] verum est, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Ipsum etiam ymaginatum in anima non citius aut facilius ymaginatur, quamvis presens quam absens, et quamvis remotum.

7. — Ad septimum, cum dicitur : humana natura communis est, et eque propria omnibus hominibus, verum est, et hoc negare rude est *c)*. Verum est enim quod deus assumendo humanam naturam, contulit ipsi et omnibus participantibus naturam illam illa que Christo contulit, secundum illud Rom. 8e. : *Omnia nobis cum*

1. C'est-à-dire l'article précédent.

2. Voir plus haut, p. 199.

3. Voir plus haut, p. 188.

4. Eccli., XVII, 1-2.

a) Après *potentie*, *S* avait d'abord écrit *in anima*, qu'il a ensuite exponctué. — *b)* Dans le texte, *se ipsum*. *C* avait ajouté en marge : *secundum*. C'est une erreur. Il faut restituer *se ipso*, comme la ligne suivante nous le suggère d'ailleurs, en mettant une apposition entre *se ipso*, et *secundum se ipsum*. — *c)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *Quidquid deus pater Christo contulit, etiam nobis dedit.*



illo donavit[1], et Sap. 7 : *venerunt michi omnia bona pariter cum illa*[2] « Pariter » idest simul, vel « pariter » idest equaliter, vel « pariter » a pario *a)*, paris. Inquantum enim ignis parit formam suam in gno, tantum dat illi omnia que forme ignis *b)* sunt. *Semel enim loquitur deus, sed duo*, idest plura audiuntur, in Psalmo[3]. Omnibus omnia loquitur, secundum Augustinum[4], sed non omnes equaliter audiunt, sed unusquisque secundum propriam virtutem, secundum illud Matt. *c)* 25 : *uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum.* Non ergo sequitur, ut isti rudes putant, quod ego aut quisquam alius omnem gratiam et omnia que gratie sunt habeamus, que conveniunt *d)* Christo.

Valet *e)* tamen hoc multum advertere ad devotionem et ut grati simus deo, qui sic dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, assumpsit carnem in Christo propter me, id est propter hominem, quia secundum doctores[5], deus non misisset filium suum in carnem, nisi propter hominem salvandum. In hoc etiam quod naturam assumpsit humanam, docemur humilitate deo servire et secundum rationem. Est enim homo dictus ab humo quantum ad corpus, rationalis vero quantum ad animam.

8. — Ad octavum, quod est de ymagine in anima, quod ymago trinitatis in anima sit quedam expressio sui ipsius, absque voluntate et intellectu, obscurum est quod dicitur nisi quantum apparet in exemplis ibidem adductis. Unde ibi non video periculum *f)*. Quod autem in fine dicitur : quod ego sum illa ymago, error est et falsum. Non enim quidquam creatum est ymago, sed ad ymaginem *g)* creati sunt angelus et homo. Ymago enim proprie, et similitudo non est proprie facta nec opus nature.

---

1. Rom. VIII, 32.
2. Sap. VII, 11.
3. Psalm. LXI, 12.
4. Le P. Daniels suggère qu'Eckhart pense peut-être ici, à un passage des *Confessions*, liv. X, ch. 26, *Patr. lat.* XXXII, col. 795.
5. S. Thomas, *Summa Theol.*, III P., q. I, a. 3.

---

a) Et non *pariendo*, comme lit Daniels. Le trait qui est au-dessus de *pario*, n'appartient pas à ce dernier mot, mais au motde la ligne précédente *pariter*, qu'il souligne. — *b)* Un signe nous renvoie à la marge inférieure, où nous lisons, de *C* : *Idem etiam veritas dicit in Joanne* [XVII, 7] : omnia que dedisti michi dedi eis. *Et sanctus Thomas expresse parte ultima, questione* 58, *articulo* 4, *ad 1* m. — *c) Matt.* manque dans le ms. — *d)* En marge, de *C*. — *e)* En marge, de *C* : *nota*. — *f)* En marge, *C* : *vide etiam ad illud Solutionem ad primum, in secundo rotulo infra*. — *g)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *nihil creatum est ymago dei, sed ad ymaginem.*

9. — *a)* Ad nonum, cum dicitur : homo potest pervenire ad hoc quod exterior homo sit obediens interiori usque ad mortem, patet hoc esse verum in sanctis martiribus, secundum illud : *pro justitia agonizare pro anima tua* [Fol. 4 r-1] *et usque ad mortem certa pro justitia* [1], et in Johanne : *Qui odit animam suam* propter me [2], etc.

10. — Ad decimum, cum dicitur : ego nuper cogitavi utrum a deo vellem aliquid accipere vel desiderare, dixi hoc jam dudum, sed fuit male intellectum. Non enim volui dicere quasi deus non sit orandus, sed dixi commendando *b)* divinam bonitatem, que stat ad ostium et pulsat, ut dicitur Apoc. 3° [3] et Ysa. 30 : *Expectat vos deus ut misereatur vestri* [4], et similia.

11. — Ad undecimum, cum dicitur : iste homo qui stat in amore, etc., iste articulis duo tenet :

A) Primum est quod homo perfectus debet esse mortuus mundo et creaturis.

B) Item quod homo perfectus debet diligere proximum suum sic intense sicut se ipsum.

Quod utrumque verum est, concordans ei quod ubi Matthaeus [5] et Lucas [6] habent *sicut te ipsum*, Marcus habet *tanquam te ipsum* [7], que littera Augustinus frequenter utitur. Est autem « tanquam » tantum quantum, et hoc utique et perfectionis est ; gratia enim altior et superior est natura *c)*. Et qui deum amat ex *e)* toto corde, ex tota anima, ex tota mente et ex omnibus viribus, utique non habet extra deum quod amet plus unum altero. Qui enim plus unum amat quam alterum in creaturis *f)*, creaturam amat nec unum

1. Eccli., IV, 33.
2. S. Jean, XII, 25.
3. Apocal., III, 20.
4. Isaïe, XXX, 18.
5. S. Matt., XXII, 39.
6. S. Luc, X, 27.
7. S. Marc, XII, 31.

a) Ce chiffre manque dans le texte. — *b)* Après *commendando, S* avait écrit un mot qu'il a exponctué, et qui est en partie illisible : *divin*... Un signe renvoie à la marge inférieure, où nous lisons, de *C* : *item etiam quia deus est promptior* (dans le ms. : promptoir) *ad dandum ex sua largitate, quam homo ad accipiendum.* — *c)* En marge, de *C* (?) : *nota.* — *e)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *qui deum vere amat, non habet extra deum quod amet nec unum plus quam alium* : *in uno non est plus et minus.* — *f)* La ponctuation de Daniels, qui ne correspond d'ailleurs pas à celle du ms., me paraît inexacte : « *qui enim plus unum amat quam alterum, in creaturis creaturam amat*... ».



amat deum in omnibus et omnia in deo. In uno enim non est plus et minus. Et hoc est quod signanter dominus dicit : *qui amat plus non est me dignus*[1]. Deus enim unus est, in quo nullus numerus est, plus scilicet et minus.

12. — Quod autem duodecimo ibi adducitur de Paulo, eque verum est. Reliquid Paulus *a)* deum propter deum, dum cuperet *dissolvi et esse cum Christo*[2], propter fratres quos in Christo dilexit, et propter deum in carne vivere voluit. Reliquid *b)* sane quod a deo recipere potuit, et deus ipsi dare potuit propter deum ipsum, si quominus utique donum dei plus dilexisset quam ipsum deum. Rursus li « propter », cum dico « deum propter deum », dicit causam finalem que semper optima est et prima omnium causarum.

13. — *c)* Ad decimumtertium *d)*, cum dicitur : in anima est quoddam castellum, etc., in hoc sermone multa sunt obscura et dubia, et que nunquam dixi. Verum est tamen, sicut ibidem dicitur, quod deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, que sunt potentie in anima, ratione [Fol. 4 r-a] esse illabitur essentie anime. Et facit hoc ad docendum, quod homo deum amet et querat absque omni velamine, amore casto et puro, secundum illud Genesis : *ego merces tua magna nimis*[3].

14. — Ad decimum quartum, cum dicitur : sicut anima et corpus uniuntur in esse, etc., verum est, et est verbum Christi in Johanne[4], informans nos ut exuti amore creaturarum uniamur deo, sicut in exemplo, cibus exuitur forma panis aut piscis ut uniatur cibato. Ubi et hoc advertendum est quod exempla ponimus, ut sentiat qui adiscit, ut ait Philosophus[5]. Quod autem in premisso articulo dicitur : simile esse est malum et deceptorium, ipsum est quod Augustinus 2e libro Soliloquiorum ait : « similitudo rerum mater est falsitatis »[6]. Sic enim es clarum *e)* et auricalcum plus fallit et decipit.

1. S. Matt., X, 37.
2. Philipp., I, 23.
3. Genes., XV, 1.
4. S. Jean, VI, 55 sq.
5. Premiers Analytiques, I, cap. 41.
6. *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 889.

a) Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *relinquere deum propter deum perfectionis magis est.* — *b)* En marge, de *C* : *nota.* — *c)* Le numéro manque dans le ms. — *d)* Après ce mot, *S* avait écrit *dicendum*, qu'il a ensuite exponctué. — *e)* Daniels lit : *es aureum*. La lecture : *es clarum* ne me paraît cependant pas douteuse.

ut putetur esse aurum quia simile est auro. Et Seneca, in prologo Declamationum sic ait : « Nunquam par fit imitator auctori. *a)* Hec rei natura est : semper citra veritatem est similitudo »[1]. Et Tulius De natura deorum, libro 1°, sic dicit « Nulla res imitari potest solertiam nature »[2].

15. — Ad decimum quintum, cum dicitur : omnes creature sunt unum purum nichil etc., dicendum quod hoc pura, devota, et utilis veritas est; valens ad informationem morum, ad contemptum mundi, ad amorem dei et ipsum solum amandum. Hujus autem oppositum sentire, error est inperitie et, sine dubio, periculosa heresis, si temere defendatur. Hoc est quod dicitur Jo. 1° ; *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil*[3]. Ipsum est per omnia quod dicit ille articulus 15[8].

16. — Ad decimum sextum et ultimum, cum dicitur : quamvis aliquid appareat melius, vel sit melius, etc., *b)* dicendum quod utique verum est ; postquam homo se ipsum *c)* plene abnegat et totaliter conformat divine voluntati, hoc solum volens et amans quod in se ipso et in omnibus honor et voluntas dei fiat, quidquid deus dederit vel non dare voluerit, hoc ipso quod deus hoc vel sic voluerit, accipitur a vero amatore dei tanquam melius, et hoc utique melius est. Ipsa enim voluntas dei volendo facit rem bonam. Ad hoc facit illud Matth 6°[4] : *fiat voluntas tua sicut in celo et in terra* d*)*.

§ IV. — CONCLUSION.[5]

[Fol. 13^{v-2}] Postremo notandum quod licet in quolibet articulorum quos ego predicavi, docui et scripsi appareat ruditas et brevitas intellectus illorum qui talia vitiare contendunt, apparet

1. Voir Sénèque, *Controv.* I praef. 6.
2. Cicéron, *De nat. deorum* I, 33.
3. S. Jean, I, 3.
4. S. Matt., VI, 10.
5. Sur cette conclusion du permier acte d'accusation, voir Introduction, p. 145.

a) Dans le ms. : *actorum.* — *b)* En marge, de *C* (?) : *nota.* — *c)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons de *C* : *optimum velle quod deus vult.* — *d)* Dans la marge inférieure, nous lisons deux remarques, écrites, me paraît-il, par *C* : *Nota : deus est esse non hoc aut hoc, sed esse simpliciter et absolutum, et semper et ubique et in omnibus est et purum et simpliciter.* — *Nota : deus quidquid est hoc semper est, ubique est, ubicunque est una persona, necessario est et alia, quia nusquam nec unquam una est sine alia, alias essent necessario divise,* (puis mot effacé) *et ideo necessario ubique una in alia et idem deus per omnia unaqueque persona. Sunt enim tres persone, unus deus omnibus modis indivisus.*



etiam ex declarationibus premissis veritas dictorum a me et scriptorum.

1° In hoc tamen primo errant, quia omne quod non intelligunt, errorem putant, et iterum omnem errorem heresim, cum solum pertinax adhesio erroris, heresim faciat et hereticum, sicut dicunt jura et doctores [1].

2° Quia cum se dicant inquisitores heretice pravitatis, convertunt se ad libros nostros et ea objiciunt que sunt pure *a)* naturalia.

3° Quia ea objiciunt tanquam heretica que manifeste ponit sanctus Thomas in solutionibus quorundam argumentorum, quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum et equivocorum et analagorum, et similia [2].

4° Quia objiciunt [Fol. 14 r-1] vitiosa, ubi posui verba Tulii, Senece, glose Origenis [3], puta de semine divino in anima, et 1a Joh. 3 ; *qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius*, dei scilicet, *in ipso manet* [4].

5° Quia objiciunt plura, tanquam erronea, que sunt communis sententia doctorum, puta quod actus exterior ex se, nichil habet bonitatis moralis, et per consequens nichil addit bonitati actus interioris, nisi per accidens [5]. Item, quod putant deum in alio nunc eternitatis esse et creare, quamvis mundus creatus sit in tempore, nescientes quod Augustinus [6] ait de *b)* deo loquens « Omnia crastina atque ultra, omniaque hesterna et retro, hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me si aliquis non intelligat ? ».

6° Quia objiciunt quedam tanquam falsa et heretica, puta hominem non *c)* posse uniri *d)* deo, contra doctrinam Christi et evangelii, Joh. 17° *Tu pater in me est, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* [7].

7° Quia dicunt creaturam sive mundum non esse nichil in se

1. Voir plus haut, p. 186.
2. Voir plus haut, p. 169, 192.
3. Voir plus haut, p. 191.
4. 1re Ép. S. Jean, III, 9.
5. Voir plus haut, p. 195.
6. I Confess., chap. VI ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 665.
7. S. Jean, XVII, 21.

a) *S* avait d'abord écrit *pura*. Il a corrigé lui-même en *pure*. — *b)* *De* est omis dans le ms. — *c)* En marge, de *S*. — *d)* *S* avait d'abord écrit *unire*. Il a corrigé lui-même en *uniri*.

preter deum, quod est contra ewangelium, Joh. 1°: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil* [1].

Preterea dicere mundum non esse nichil in se, et ex se, sed esse quid modicum [2], manifesta blasphemia est. Nam si sic, deus non esset prima causa omnium, et creatura non esset creata a deo, utpote non habens esse ab ipso.

8° Quia criminantur hominem deiformem operari opera dei, contra doctrinam Christi et ewangelii, Joh. 14° . *Quia credit in me, opera que ego facio , et ipse faciet, et majora horum faciet* [3]. Iterum etiam negant deiformem caritate ea que nichil sunt extra caritatem, accipere esse, facta in caritate, contra id *a)* quod dicit Apostolus 1ª Corinthiorum 13°.

Et hec ad presens sufficiant.

1. S. Jean, I, 3.
2. Voir plus haut, p. 205.
3. S. Jean, XIV, 12.

a) Et non *illud.*

DEUXIÈME ACTE D'ACCUSATION

[Fol. 7 r-a] Articuli *a)* qui sequuntur; continentur in quodam rotulo michi exhibito, postquam responderam articulis jam supra positis. Sciendum autem quod sicut in prioribus articulis, sic et in hiis qui nunc sequuntur, semper aut quasi falsi sunt et erronei, in sensu quo ipsos accipiunt qui illos objiciunt. Si autem sane intelligantur et pie, pulchram et utilem continent veritatem fidei, et morum instructionem. Inbecillitatem intellectus aut [Fol. 7 v-a] malitiam adversariorum ostendunt, quinymmo manifestam blasphemiam, heresim autem, si pertinaciter defendantur, utpote contra doctrinam Christi, ewangelii, sanctorum et doctorum.

A) b) Puta, cum dicunt hominem non posse uniri deo.

B) Iterum *c)*, cum dicunt creaturam non esse nichil ex se, sed esse quid modicum, sicud dicimus guttam maris esse quid modicum respectu maris.

C) Item tertio, cum dicunt deum creasse mundum in alio nunc quam in nunc eternitatis, cum omnis actio dei sit ipsius substantia, que eterna est, non intelligentes quod Augustinus libro Confessionum 1° de *d)* deo loquens, ait : « Tu idem ipse es et omnia crastina adque ultra, omniaque hesterna et retro, hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me si quis non intelligat ? »[1] Verba sunt Augustini et in 11° dicit : « Adhuc in preteritis et futuris rerum motibus, cor eorum volitat et vanum est. Quis tenebit illud ut capiat splendorem stantis eternitatis[2] ? ».

D) Item quarto, cum dicunt : actum exteriorem aliquid adicere bonitatis moralis açtui interiori.,

E) Item quinto cum putant spiritum sanctum et ejus gratiam dari homini qui non sit filius dei, cum spiritus sanctus utique non procedat nisi a filio scilicet, Rom. 8°[3] et Galat. 4° : *Quoniam e)*

---

1. I, *Confessions*, chap. VI ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 665.

2. Ibid., XI, 11, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 814. Nous y lisons *rapiat*, au lieu de *capiat*.

3. Rom., VIII, 14 et passim.

---

a) En marge, nous lisons *10um*. — *b)* Cette numérotation *A, B*, etc., n'est pas dans le ms. — *c)* Et non *item*. — *d)* Omis dans le ms., comme précédemment, p. 206, note *b*. — *e)* Le ms. dit bien *quoniam* et non pas *quando*.



estis filii, misit deus a) spiritum filii sui in corda vestra [1]. Quid plura ? Sic enim fere se habet in omnibus que objiciunt, puta cum dicitur deus est esse, quod falso putant falsum esse.

1 *b)*. — Primus articulus in hoc secundo rotulo habet in sermone *Vidi super montem Syon agnum stantem* : Homo non debet esse similis deo, sed unum cum deo.

Nous n'avons trouvé ce sermon dans aucun recueil.

Semblable doctrine se lit dans le sermon *Justi autem in perpetuum vivent*. Voir première liste d'accusation, n° 1 *E*, p. 177 : « Sic ego convertor quod ipse operatur me suum esse unum, non simile », et plus bas, n° 39, p. 243.

Dicendum *c)* quod creature citra hominem sunt create ad ydeam et similitudinem alicujus in deo sive alicujus quod est dei ; homo autem ad ymaginem et similitudinem ipsius substantie dei totius. Unde homo debet esse multum gratus deo et ipsi devotus ad ipsum recurrere. *Ad locum* enim *unde exeunt, flumina revertuntur*, Eccli. 1° [2]. Exit autem homo ad ymaginem substantie dei *d)* que una est. Preterea, radix similitudinis est unum ipsum, et propter ipsum placet, sapit et delectat simile, displicet dissimile. Debet ergo homo virtuosus in nullo sistere aut contentari, nisi in solo deo ipso qui *e)* unus est et unum.

2. — [Fol. $7^{v\text{-}2}$]. Secundus est : Celestis pater generat in me suam similitudinem, et ab illa similitudine venit nobis amor unus vel caritas. Hic est spiritus sanctus.

Extrait de ce même sermon inconnu.

Dicendum : quï hoc negat, parum novit de scripturis, de veritate, parum novit de deo, parum habet de deo.

3. — Tertius articulus est : una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset increata.

Cet article aurait été en fait extrait encore du sermon : *Vidi*

1. Galat., IV, 6.
2. Eccli., I, 7.

a) *S* avait d'abord écrit *deus pater*. Il a ensuite exponctué ce dernier mot. — *b)* Ce chiffre ne se trouve pas dans le ms. — *c)* En marge, de *C* : *nota*. — *d)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons de *C* : *homo est ad ymaginem totius substantie dei*. — *e)* *qui... unum*, écrit par *S* au-dessus de quelques mots effacés et en partie illisibles. On peut encore lire : *secundum esse unum* (?)

super montem Syon agnum stantem, dont le texte intégral nous est inconnu. Nous avons dans cet article, un des points capitaux de l'accusation de 1326. Cette doctrine de maître Eckhart est une de celles qui ont le plus étonné ses contemporains, et contre laquelle il a du se défendre avec le plus d'âpreté, sans pouvoir cependant se soustraire à une condamnation définitive, par Jean XXII. Voir dans le catalogue de ce dernier, la proposition XXVII : « Aliquid est in anima quod est increatum et increabile ; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. » Dans les deux listes d'accusation de 1326, cette formule a été attaquée à maintes reprises. Dans la première, voir les articles 6, 7 ; dans la seconde, 3, 8, 12.

On trouve dans plusieurs sermons des formules qui rappellent celle de ce troisième article. Voir le sermon *Qui audit me, non confundetur* : « Als ich me gesprochen hab, das etwas in der seel ist, das got also sipp ist, das es ein ist, unnd nich vereinet. (Sur ce point, voir notre premier document : Articles extraits des sermons, n° 14, p. 184 ; et infra, n° 18, p. 223). Es ist ein, es hat mit nichte nit gemein, noch ist dem nichte nicht.. Wer der mensch all also, er wer allzůmal ungeschaffen und unschöpfflich. » Bâle, fol. CCCXIII v-1, l. 10-18 ; Pfeiffer, n° XCVI, p. 311, 5-8. — Sermon *Elegi vos de mundo*. Après avoir parlé de la formation du composé humain en ces termes: «so das kindt entpfangen wirt in můtter leybe, da hat es bild unnd farb und geschöpffde, daz. würcket die natur. Also ist es die viertzig tag und viertzig nächt, und an dem viertzigesten tag, so schöpffet gott die sel, vil kürtzer denn in eim augenblick », Eckhart dit : « Es ist etwas das über das geschaffenn wesenn der seel ist, das keyn geschaffenheyt rüret, da nitt ist... Es ist ein sippschaft götlicher art, es ist in sich selber ein, es hat mit nichte nit gemein, hie hincken manche pfaffen an. Es ist ein und ist me ungenennet, dann es namen hab, und ist me unbekannt dann es bekant sey. » Bâle, fol. CCLXXI v r-1, l. 44 sq. ; Pfeiffer, n° LXXXI, p. 261, 9-15. — : Voir aussi la pièce qui porte le titre : Bref et court enseignement [1], et qui est ainsi introduite dans l'édition de Bâle : « Ein fast kurtz und gůte leer gesetz uff ein gleichnuss durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonlich gepflegen hat zů predigen. » C'est une compilation de doctrines qui ont le plus frappé dans l'enseignement de maître Eckhart. Nous y lisons : « Ich han etwan gesprochen von eim liecht, ist in der sele, das ist ungeschaffen und unschöpfflich. » Bâle, fol. CCCv-2, l. 45 sq. ; Pfeiffer, n° LX, p. 193, 16-17.

Maître Eckhart s'est toujours défendu d'avoir enseigné que dans l'âme, il y avait une partie incréée. Voir p. 201. Il déclare à maintes reprises qu'on l'a mal compris. Outre les passages que nous venons de mentionner, voir le sermon *Quia Johannes quidem baptizavit* : « Ich sprich das etwas ob der sele geschaffner natur ist. Unnd ettlich pfaffen die verstend des nitt, das etwas sey, das gott also syppist und also eyn

ist. » Bâle, fol. CCLXIIIv-a, l. 40-44. Dans sa déclaration officielle devant le peuple, dans l'église des Dominicains de Cologne, le 13 février 1327, Eckhart croit nécessaire de revenir sur ce point, en particulier. « Et quod sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset pronata (penata) ex creato et increato, cujus oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere : increatum vel non creatum id est non per se creatum, sed concreatum. » Voir PREGER, *Meister Eckhart und die Inquisition*, Munich, 1869, p. 43.

Dicendum : si putetur et ponatur, quasi aliqua particula anime, sit increata et increabilis, error est. Si autem intelligatur, sicut jam supra expositum est [1], pulchra est veritas et moralis, devota, ad amorem dei inflammans.

4. — Quartus articulus, in sermone *Elisabeth impletum est tempus pariendi*, sic habet: si aliquid in te generatur vel paritur *a)* quam filius, vel si alicujus alterius ymago sit in te nisi filius, tunc tu non habes spiritum sanctum, nec gratia fit in te.

Ce sermon est publié dans l'édition de Bâle, 1521, fol. CCLXXVv, reproduit dans Pfeiffer, no XC, p. 295. — On le retrouve sans nom d'auteur, dans le ms. 277 de la bibliothèque du couvent d'Einsiedeln, fol. 197v-199v ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 107r-112r : des fragments dans le ms. de Bâle B IX 15. Voir A. SPAMER, *Zur Ueberlieferung der Pfeiffer'schen Eckharttexte*, dans *Beiträge zur Geschichte der deustchen Sprache und Literatur*, B. XXXIV, 1909, p. 331. Pour Spamer, ce sermon était un de ceux dont l'authenticité était la moins garantie. Grâce au ms. de Soest, nous pouvons désormais le classer sûrement parmi les œuvres d'Eckhart. — Notons d'autre part avec Pahncke que ce sermon 90 a des points d'attache avec le sermon de l'édition Pfeiffer n. XXIX, p. 104 : *Missus est Gabriel angelus*. Voir aussi F. JOSTES, *Meister Eckhart und seine Jünger*, dans *Collectanea Friburgensia*, Fasc. IV, Fribourg (Suisse), 1895, p. 107, no 4 ; et E. SIEVERS, *Predigten von Meister Eckart*, dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, Neue Folge III B., 1872, p. 377, no 2. H. BÜTTNER, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, Iéna, 1912, t. I, p. 1-8, en a donné un traduction en allemand moderne d'après Sievers. — De plus ce sermon 90 a certains rapports avec le sermon no 11, *Uff der unschuldigen*

1. Voir plus haut, p. 201.

a) En marge de *C : nota*.

Kindlin Tag, publié par A. JUNDT, *Histoire du Panthéisme populaire*. Paris, 1875, p. 265. — Voir sur ces rapports entre le sermon 90 et ces deux autres, ci-dessus mentionnés, M. PAHNCKE, *Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*, Halle a. S. 1905, p. 57, 62. L'authenticité clairement établie du sermon *Elisabeth impletum est tempus pariendi* garantit du même coup l'authenticité de ces deux sermons.

Nous lisons dans ce sermon un texte qui rappelle celui que visaient les censeurs de Cologne : « Wirt icht in dir geboren dann der sun, so hastu den heiligen geist nitt, noch gnad würcket in dir nit. » Bâle, fol. CCLXXV r-1, l. 22-24 ; Pfeiffer, p. 296, 34. Les deux explications introduites dans le texte latin par *vel* VEL *paritur*... VEL *si alicujus alterius ymago sit in te nisi filius*, ne se lisent pas dans le texte allemand actuel. — Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 108 v, l. 1-4.

Dicendum ut prius : qui hoc negat, pauca novit. Non enim procedit spiritus sanctus nisi a filio *a)*. Vis ergo habere spiritum sanctum, dona dei, caritatem que per spiritum diffunditur in cordibus nostris, esto filius. Filius enim a « philos », quod est amor, dicitur. Operare ergo ex amore que facis, non ex timore.

Item secundo : filius dicitur qui fit alius, non aliud. Nichil ergo aliud vel alienum a *b)* deo ama. Nam omne quod quis amat pater ejus et se in illo generat.

Item tertio : *filius*[1] *hominis non habet ubi caput* suum *reclinet* c*)*. Vide ergo quod nichil terrenum habeas in quo quiescas, et es filius, et multa similia que optime docent hominem ad sancte et pie vivendum.

5. — Quintus articulus est : in homine est una virtus que ita alta est et nobilis quod ipsa accipit deum in *d)* suo proprio et nudo esse vel essentia, non in sua veste, ut ipse est misericors [Fol. 8 r-1] vel veritas ; accipit ipsum in sua propria medulla secundum quod ipse est nudus.

Nous retrouvons ce texte dans ce même sermon *Elisabeth, impletum est* ; mais remanié. Et voici dans quel contexte : « Dise drey stuck meynent dreyerhand bekanntnuss. Das ein synlicheyt, das oug sicht gar ferr die ding die auss im seind. Das ander ist vernünfftig unnd ist vill höher. » Et voici main-

1. Matt., VIII, 20.

a) Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *omne quod quis amat pater ejus est et se in ipso generat*. —*b)* En marge, de *S*, *a*. — *c) S* avait d'abord écrit *reclinat*. Il a corrigé lui-même ensuite. — *d)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *ubi deus purius in anima*.

tenant, cette puissance de l'âme dont il est question dans notre proposition. « Das dritt meynet eyn edel krafft der sele, die ist so hoch, das sy got liebet in seym blossen eygenen wesen... Dise krafft nymt gott in seinem kleidhauss. » Bâle, fol. CCLXXVI r-a l. 24 sq ; Pfeiffer, p. 297, 23. Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 109 v, 8-11. A une lecture rapide, nous pourrions peut-être croire qu'il y a contradiction entre ce texte allemand disant : *dise krafft nymt gott in seinem kleidhauss*, et la proposition latine : *ipsa accipit deum... non in sua veste.* Mais évidemment cette contradiction n'existe pas. Kleid hauss, signifie le vestiaire, c'est-à-dire le lieu où l'on enlève ses vêtements pour apparaître *secundum quod nudus*. C'est Eckhart lui-même qui nous donne le sens précis qu'il attribue à *Kleidhauss*. Dans le sermon *Manete in me ; beatus vir, qui in sapientia morabitur*, dans un texte qui rappelle précisément la proposition latine dont nous parlons, et qui pourrait lui servir de commentaire, Eckhart s'exprime ainsi : « Daz dritte ist, daz er got niht nemen sol, als er guot oder gereht ist, sunder er sol in nemen in der lûtern grôzen substancie, dâ er sich selben blôz nemende ist. Wan güete unde gerehtekeit ist ein kleit gotes, wan ez bekleidet in. Dar umbe sô scheidet got abe allez, das kleidende ist, und nimet in blôz in dem kleithûse, dâ er endecket blôz in im ist. » Pfeiffer, n° LXIII, p. 197,30-35 On retrouve la même formule dans le sermon *Vir meus servus tuus mortuus est* : » Mit disen engeln nimet vernüftikeit got, in sime kleithûse blôz als er ist ân underscheit. » Pfeiffer XXXI, p. 110,17.

Dicendum est quod deus cadit intellectum ut veritas, in voluntate ut bonitas, ipsi vero essentie anime illabitur et unitur in quantum deus et in quantum esse vel essentia est.

6. — Sextus articulus sic habet : extra predictam virtutem, deus nichil operatur. Quidquid deus dat, hoc etiam dat in ista, et si deus daret nobis se ipsum extra istam virtutem, nos non acciperemus eum, nec ipse saperet nobis pure *a)*.

Ce texte qui, originairement, devait se trouver dans le sermon *Elisabeth*, a disparu de la rédaction actuelle. Cette doctrine s'encadre naturellement aussi dans le contexte du sermon *Manete in me.* « Aber zwischen dem menschem unde gote », y est-il dit, « ist alleine niht underscheit, mêr : dâ ist ouch kein menige, dâ ist niht wan ein... Daz dritte ist, daz er ein wizzen hât mit gotes wizzen unde daz selbe wizzen ist ein würken unde bekennen mit gotes würken und bekennen, und ist daz selbe würken und bekennen, daz würkende ist, daz got alle zît in dem menschen geborn wirt. » Pfeiffer, n° LXIII, p. 198, 6 sq.

a) Pure, écrit par C au-dessus de la ligne.

O tardi corde ad credendum in scripturis [1], ut ait Christus, Luc. 24°. Quis enim dubitat quod homini sancto non saperet deus nec contentaretur in deo, ut ipsum cognoscit et accipit jumentum sive quippiam sensitivum.

7. — Septimus articulus sic dicit : ista virtus habet unam operationem cum deo, ipsa facit omnia, ipsa creat omnes res cum deo.

Cet article a disparu du sermon *Elisabeth*. Voir la proposition précédente.

Falsum est, ut sonat. Non enim creatura creator est, sed creatio est *a)* propria soli deo. Verum est quod tanta fuit unio verbi in Christo homine, quod communicant sibi ydiomata sua sive proprietates in tantum quod homo ille, puer ille creavit celos et mortuus dicitur et est.

8. — Octavus articulus dicit quod virtus quedam in anima est *b)* increata, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis.

Doctrine qu'on rencontre à maintes reprises. Cette formule ne se lit plus dans le sermon *Elisabeth*. — Voir plus haut, article 3. Comparer aussi la réponse ci-dessus avec celle de l'article 6 du premier document, p. 201.

Falsum est quod aliqua petia vel pars anime sit increabilis *c)*. Sed verum est quod anima sit intellectiva ad ymaginem dei et *genus dei* [2], Act. 17°, quod si ipsa esset purus intellectus, qualis est deus solus, esset increata, nec esset anima. Sic etiam si homo esset se toto anima, esset homo immortalis, sed tunc non esset homo. Nunc autem verum est absolute quod homo est mortalis. Et hoc quidem provocare *d)* debet hominem ad devotionem, dilectionem dei et gratiarum actionem qui *creavit hominem ad ymaginem suam et secundum se vestivit illum* [3] ut esset intellectivus *e)* de veste intellectus puri, Eccli. 17° *f)*. Filium autem quem genuit naturalem, vestivit non solum secundum se, sed se ipso, ut esset deus de deo,

1. S. Luc, XXIV, 25.
2. Act. XVII, 29.
3. Eccli., XVII, 1 sq.

a) Après *est*, *S* avait écrit *sola* qu'il a ensuite exponctué. — *b)* Après *est*, *S* avait écrit *in anima*, qu'il a ensuite effacé. — *c)* En marge, de *C*. — *d)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *deus pater filium vestivit se ipso, hominem secundum se ipsum*. — *e)* *S* avait d'abord écrit *intellectitivus*. — *f)* Dans le ms., *13°*.

increatus de increato, et sic de aliis, puta intellectus purus de intellectu puro, secundum illud Thobie 1° *a)* : *genuit filium et nomen suum imposuit illi* [1].

9. — Nonus articulus dicit : nichil est verum quod non includat omnem veritatem.

Article extrait du sermon *Elisabeth* : « Nicht ist warheit, es habe in im alle beschlossen warheit. », Bâle, fol. CCLXXVI[r-2], l. 43-44 ; Pfeiffer, p. 297, 32. Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 110 [r], l. 4-5.

Dicendum quod hoc negare est ignorare. Media enim veritas *b)*, non est veritas. Preterea, deus est veritas, Joh. 14° [2], qui in quolibet totus est, aut non est in quolibet. In talibus autem oportet intellectualiter versari, nec ad ymaginationes deduci, ut ait Boetius [3].

10. — Decimus articulus dicit : ubicunque invenimus nos in hiis que bene [Fol. 8 [r-2]] possumus, vel que male possumus, in placentibus vel in displicentibus, ad quodcunque invenimus nos inclinatos, illi debemus renuntiare et in veritate discooperire si nos fecerimus, ipsi deo scilicet, sic tunc ipse discooperiet vel revelat nobis, vice versa omne quod ipse habet et discooperit seu revelat nobis in veritate totum quod ipse habet, suum secretum, suam divinitatem et suam sapientiam.

Cette formule ne se trouve plus absolument la même dans le sermon *Elisabeth*. Celle que l'on y lit se rapproche cependant beaucoup du texte latin de 1326. « Ich sprach do, nicht soll in uns bedeckt sein, wir wollen es gott allzûmal endecken, und im allzûmal geben, wa wir uns inne finden mögent, es sey in mügen oder in unmügen, in lieb oder in leyd, wa wir uns zûgeneigt finden, des sollen wir ussgan in der warheit. Entdecken wir im alles, so entdeckt er uns hinwider alles das er hat, und bedecket uns in der warheit allzûmal nit. Alles das er geleisten mag, weder weissheit, noch warheit, noch heiligkeyt, noch gottheit, noch nichtes nitt. Diss ist in der warheit als war, als das got lebt, ob wir im entdecken. » Bâle, fol. CCLXXVI[v-1], l. 17-31 ; Pfeiffer, p. 298, 6-14. — Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 110 [v], l. 2-14.

---

1. Tob., I, 9.
2. S. Jean XIV, 6, 7.
3. De Trinitate, cap. II ; *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250. Voir plus haut, p. 196.

---

a) Dans le ms., 4°. — *b)* S avait écrit *virtus*. Il a exponctué, et écrit ensuite *veritas*

Dicendum quod totum verum est. Oportet siquidem affectum hominis denudari ab amore mundi ut uniatur deo, amore caritatis. Nam, sicut dicit Augustinus 83 Questionum [1] : « plena cupiditas, terrenorum scilicet, nulla caritas ; parva cupiditas, magna caritas ; nulla cupiditas, perfecta caritas ». Adhuc autem constat quod deus se totum dat cuicunque se dat. Inpium est enim a deo sperare medium sive inperfectum ; sed verum est quod non omnes omnia recipiunt.

11. — Undecimus articulus sic dicit : qui nichil querit, non potest conqueri si ipse nichil inveniat. Ipse invenit hoc quod ipse quesivit. Qui aliquid querit et intendit preter deum *a)*, ille querit et intendit nichil, et propter hoc accipit *b)* quod petit, nichil accipiendo. Sed qui nichil querit nec aliquid intendit quam deum purum vel pure, illi dat deus, et discooperit seu aperit omne quod secretum deus habet in suo divino corde, quod hoc fit ei ita proprium sicut est proprium dei, nec plus nec minus, si ipse eum solum querat sine medio.

Cet article rappelle sur plus d'un point le précédent. Il est extrait du même sermon *Elisabeth*. « Ich sprach etwan, der nicht sůchet, das der nicht fyndet, wem mag er das klagen ? Er fand das er suocht. Wer icht suochet oder meynet, der suocht und meinet nicht, und der umb icht bittet, dem wirt nicht. Aber der nicht suochet, noch nicht meynet dann lauter got, dem entdecket got, und gibt im alles das er verborgen hat an seinem götlichen hertzen, das es im als eigen wirt, als es gottes eygen ist, weder mynder noch me, ob er in allein meinet on alle mittel. » Bâle, fol. CCLXXV[v-1]I, l. 42 sq. ; Pfeiffer, p. 298, 20-26. Voir aussi ms. 2795 de Strasbourg, fol. 111 [r], l. 2-12.

L'idée ainsi exposée dans la première partie de cet article, se retrouve encore dans le sermon *Omne datum optimum* : « Unnd wissest in der warhait, ist dir genúgklicher und lieber dein eigen ere, denn eins andern, so ist im unrecht. Wissest das, wenn du icht suochest des deinen, so findestu gott nymmer, wann du gott nit lauterlich suochest. Du suochst etwas mit gott, unn du thuost recht, als du von gott ein kertzen machtest,

1. *Patr. lat.*, t. XL, col. 25.

a) Preter deum, en marge, sans doute de *S*. — *b)* Un signe renvoie à la marge supérieure où nous lisons, de *C* : *qui nichil querit, nichil invenit ; qui deum querit, ipsum invenit*. On lit aussi, de *C*, à la marge intérieure : *Vide qui querit deum, hoc quod vere est ipsum vere invenit, sed qui querit deum, hoc quod non est ipsum non invenit, quia querit quod non est ; ergo nichil querit et nichil invenit. Deum autem quod est querit, quia ipsum in se pure et propter se solum querit, deus enim propter nichil aliud est. Unde quicunque deum propter quodcunque aliud querit, querit utique quod non est, hoc est purum nichil : quare non est mirum si inveniat nichil.*

das man etwas mit suochte, unnd so mann das ding funden het, so würfft man die kertz hinweg. Also thuostu, was du mit got suochest, das ist nütt, was es ioch sey, es sey nutz oder lon, oder ynnigkeit oder was es sust sey ; der suochest nicht, darumb findest auch nicht. Das du nichts findest, ist kein ander ursach, wann das du nicht suochest. » Bâle, fol. CCLX[v1], l. 13-29 ; Pfeiffer, nº XL, p. 236, 14-23.

Verum est, devotum et morale, et patet ex jam dictis. Quod autem dicitur in fine : « deus sic esse proprius homini divino sicut sibimet deo », emphatica locutio est secundum illud : *deus, deus meus,* inquid, *ad te de luce vigilo* [1], alioquin non essent *a)* opera dei in nobis nostra nisi deus noster in nobis esset ; nulla enim operatio nostra est nisi principium operationis vel operis nostrum *b),* sit in nobis *c).* Nunc autem Ysaia dicitur [2] : *omnia opera nostra nobis operatus es.* « Nostra » ait et « nobis ». Sciendum *d)* enim quod scriptura, sicut *e)* et predicator, frequenter utitur et convenienter tali modo loquendi emphatico, secundum quod cor loquentis suggerit, et magis excitantur auditores ad amorem virtutum et ipsius dei, secundum illud Ieronimi [3] : « O lacrima, tua est potestas [Fol. 8[v-1]] tuum est regnum, tribunal judicis non vereris, amicorum

1. Psalm. LXII, 2.

2. Isaïe, XXVI, 12.

3. Ce texte est très vraisemblablement attribué par erreur à saint Jérôme. Daniels remarque qu'on le lit dans le *Liber de panibus*, cap. XII, de Pierre de Celle *Patr. lat.*, t. CCII, col. 983 D. C'est au chapitre *De pane lugentium*, que nous lisons en effet : « *O lacrima humilis* : Tua est potentia, tuum est regnum. Tribunal judicis non vereris, amicorum tuorum accusatoribus silentium imponis, quandoque sententiam rapis, etiam ab ore judicis audet ubi timet angelus. Non est qui te perturbet ab ingressu secretorum, ab interpellatione pro culpis reorum, non est qui accedere vetet. Sola si intraveris, nunquam tamen sola vel vacua redibis. Reatuum indulgentiam refers, innocentiam deperditam reparas, exsules revocas, innocentes coronas. » La dernière partie de la citation faite par Eckhart se retrouve encore dans le *Liber de panibus*, même chapitre, mais avant le texte que nous venons de transcrire : « Quid plura ? vincit invincibilem, ligat omnipotentem, naufragium est vitiorum, portusque naufragatorum. Filium Dei ad nos inclinat, et ad veram Trinitatem, interveniente Spiritu nos elevat... Satan enim tolerabilius sustinet flammam suam quam lacrimam nostram, acriusque contriti cordis lacryma, quam flamma infernalis incendii torquetur ». *Ibid.*, col. 983 B-C.

a) Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *nulla operatio nostra est nisi cujus principium in nobis est et nostrum.* La photographie dont nous nous servons ne laisse apercevoir que les quatre premiers mots. Le reste est pris dans Daniels sans contrôle. — *b)* Cette lecture ne me paraît cependant pas certaine. — *c)* Après *nobis*, *S* avait écrit *sit*, qu'il a ensuite effacé. — *d)* En marge, nous lisons *nota*, vraisemblablement de *C*. — *e)* Daniels a lu : *scriptura, sancti et predicator frequenter utitur.* Il faut lire sans aucun doute : *scriptura, sicut et predicator, frequenter utitur.*



tuorum accusatoribus silentium inponis. Non est qui vetet intrare, si sola intras, non sola exis et vacua. Plus crucias dyabolum quam pena infernalis. Quid plura ? Vincis invincibilem, ligas omnipotentem, inclinas filium virginis ».

12. — Duodecimus articulus, sic dicit : virtus quedam in anima est increata, etc., ut supra.

Voir plus haut, article 3.

13. — Decimus tertius sic dicit : omnes creature sunt nichil in se ipsis.

Dans le sermon *Elisabeth*, nous lisons ce texte : « Alle creaturen seind eyn lautter nicht. » Bâle, fol. CCLXXVI v-1, l. 14-15 ; Pfeiffer, p. 298, 4. — Ms. 2795 de Strasbourg, fol. 110 r, l. 2. — Cette doctrine a été exposée à maintes reprises par Eckhart, par exemple, dans son sermon *Omne datum optimum*, Bâle, fol. CCLX v-1, l. 28-29 ; Pfeiffer, nº XL, p. 136, 23. Voir plus haut, p. 184. Voir aussi le sermon *Qui audit me, non confundetur*. « Alles das geschaffen ist, das ist nicht. », Bâle, fol. CCCXIII v-1, l. 15 ; Pfeiffer, p. 311, 6. Lire aussi, P. DENIFLE, *Meister Eckharts lateinische Schriften*, dans *Archiv für Lit. u. kirch. Gesch.*, II B., p. 515.

Hoc negare est ignorare et deum blasphemare, si quominus deus non esset creator nec creatura esset creata. Creatio enim est ex nichilo, non sic factio. Johannis 1º dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil* [1].

14. — Decimus quartus articulus sic dicit : omnia debet inpleri in vero humili homine. Humilis homo *a)* et deus non sunt duo, sed sunt unum. Caveat deus ne obmittat se infundere in hominem recte humilem. Humilis homo non indiget quod deum roget, ipse potest deo inperare. Humilis homo est ita potens super deum, sicut ipse est, deus scilicet, potens super se ipsum. Si iste homo esset in inferno, oporteret deum venire ad infernum, et oporteret infernum esse regnum celorum. Oporteret deum facere de necessitate. Ipse

1. S. Jean, I, 3.

a) Un signe renvoie à la marge inférieure où nous lisons, de *C : Verus humilis et deus non sunt duo, sed unum. Verus humilis si esset in inferno, haberet deum.* A la marge supérieure, nous lisons, encore de *C : Humilis et deus non sunt duo.*

cogitur ad hoc quod ipsum oportet hoc facere, quia istius esse est esse divinum et divinum esse et *a)* suum, est divinum esse.

Voir plus haut, p. 178. Cet article a disparu de la rédaction actuelle du sermon *Elisabeth*.

Dicendum quod totum verum est, morale et devotum, emphaticum tamen sicut supra dictum est de lacrima. Quod autem dicitur quod talis homo *b)* et deus non sunt duo sed unum, patet ex eo quod Joannis 17° : salvator pro nobis orat patrem. Homo enim humilis inquantum humilis non est duo *c)* cum humilitate. Duo enim divisionem dicit et est radix divisionis. Quomodo autem esset quis humilis *d)*, divisus ab humilitate, albus, divisus ab albedini et sine albedine ? Quapropter ubicunque in inferno esset humilis, necessario esset humilitas. Constat *e)* etiam quod eodem quo deus est deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine deo, sicut nec album sine albedine.

15 *f)*. — Decimus quintus articulus in sermone qui incipit : *Qui audit me non confundetur*, sic dicit :

A) Homo qui sic exinanisset se ipsum quod ipse esset ille unigenitus filius, illi esset hoc totum proprium quod est proprium unigenito filio. Deus operatur omnia opera sua propter hoc quod nos simus ille unigenitus filius.

Qui audit me, non confundetur... a fourni 6 articles.

Ce sermon se trouve dans l'édition de Bâle, fol. CCCXII v, et dans Pfeiffer, n° XCVI, p. 309. On le lit sans nom d'auteur dans le ms. 277, d'Einsiedeln, fol. 206v-208v, et dans le ms. 2795 de Strasbourg, fol. 112 r-116 v. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 331. L'authenticité de ce sermon, regardée comme insuffisamment établie, peut être désormais regardée comme certaine, grâce à la seconde liste d'accusation de 1326. — Pahncke remarque que ce sermon XCVI a des points de contact avec le numéro XI de Jundt, mentionné plus haut.

Nous avons donc comme certainement authentiques les sermons 90, 96 — auxquels se rattachent les sermons XXIX de Pfeiffer, XI de Jundt.

La rédaction actuelle a conservé l'article incriminé « Der mensch der do wer ussgegangen, des were eigen, daz da eigen ist dem eingebornen sun. Was got würcket und was er leret,

a) Et ou *est*. - *b)* Après *homo*, *S* avait écri
c) Au lieu de *duo*, *S* avait écrit *deo*. qu'il a ex
unus. Il me semble que le sens exige ici *humilis*.
la marge supérieure, nous lisons, de *C* : *eodem*
divinus. — *f)* Ce chiffre manque dans le ms.

das würckt er alles in seim eingebornen sun. Gott würckt alle seyn werck darumb das wir der eyngeborn sun seyen .» Bâle, fol. CCCXIII r-1, l. 26-32 ; Pfeiffer, p. 309, 34 sq.

Dans le ms. 2795 de Strasbourg, fol. 112 v, cette proposition est ainsi rapportée : « Der mensch der da wäre usgegangen, das er wer der aingeborn sun, dem wär aigen das da aigen ist dem ain gebornen sun ; alles das got würcket und leret, das würcket und leret er alles in seinem aingebornen sun; got der würcket alle seine werck, dar umb das er sy der aingeborn sun, wann gott sichet das wir seyen der ain geborn sun. » Cette doctrine avait déjà été incriminée, dans la première liste, n° 1 b. On la retrouve dans maints sermons d'Eckhart, notamment dans le sermon *Justi autem in perpetuum vivent* : « Wan der vatter ein werck würcket, darumb würcket er mich sein eingebornen sun — on allen underscheid. » Bâle, fol. CCCV r-1, l. 11-13; Pfeiffer, p. 205, 18.

Dicendum quod verum est. Opus nature et creationis ordinatur ad opus gratie et [Fol. 8 v-2] recreationis. Item etiam . frustra essemus filii dei nisi per ipsum qui est vere filius dei naturaliter, cum sit ipse primogenitus in multis fratribus et primogenitus omnis creature.

B) Adhuc autem sic : deus tantum festinat venire ad bonum hominem, ac si divinum esse, vel divina essentia velit rumpi, nisi ipse revelet nobis totam abissum sue divinitatis.

Cet article fait suite à l'article précédent, dans le sermon *Qui audit me non confundetur* : « Wenn got sicht daz wir der eingeboren sun seind, so ist im so gähe nach uns, und eylet so ser, und thût recht als ob im sein götlich wesen wöll zerbrechen und zû nicht werden an im selber, das er uns offenbar allen den abgrund seiner gotheit, unnd die völle seyns wesens und seiner natur, da eylet got zû, daz es unser eigen sey, also als es sein eigen ist. » Bâle, fol. CCCXIII r-1, l. 32-40 ; Pfeiffer, p. 310, 1-8. ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 r.

Verum est et emphaticum et frequenter sancti dicunt quod deus sic dolet de peccato hominis quasi ipsi plus noceat et contristet peccatum quam ipsum peccantem. Constat etiam quod omne iniquum plus detestatur ipsa equitas secundum aliquod equale. Sic humilitas plus repungnat et detestatur, utpote per essentiam, esse superbum quam aliquis humilis. Hic enim detestatur per participationem et per ipsam humilitatem omne superbum et «propter quod unumquodque, illud magis ».

C) Quod autem dicit articulus in fine quod homo divinus fit nichil aliud quam quod deus est, falsum est et error.

Remarquons la formule : *quod autem dicit articulus in fine*. Dans ces réponses de maître Eckhart, il est donc fait allusion à des propositions que devait contenir le texte de l'accusation. Or ce texte dans sa teneur actuelle ne les contient pas. Ce qui m'incline à croire que les deux listes de 1326 nous sont parvenues légèrement tronquées en certaines parties. — En fait, cette doctrine à laquelle Eckhart se réfère ici, se lit dans ce même sermon *Qui audit me*, peu après les textes que nous avons cités plus haut : « Diser mensch... wirt kein anders denn daz got selber ist. » Bâle, fol. CCCXIII^{r-1}, l. 42-44 ; Pfeiffer, p. 310, 7-9 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 ^{r}, l. 11-13. Voir plus haut, première liste, article 1 c.

16. — Decimus sextus articulus sic habet : quamdiu aliquem hominem minus diligis quam te ipsum, tu nunquam dilexisti te ipsum in veritate. Unus homo bonus, *a)* omnes homines sicut se ipsum diligit *b)*. Dicunt homines aliqui : ego plus diligo amicum benefactorem quam alium hominem. Hoc non est rectum et est inperfectum. Si ego unum alium recte ita diligerem sicut me ipsum, quidquid accideret consolationis vel turbationis, seu mori sive vivere, tantum placeret michi quam si michi *c)* accideret : hec esset vera amicitia. Propter hoc dicit sanctus Paulus : *optabam anathema*, id est separatus esse a deo, *propter fratres meos* [1] et propter deum. Ad ictum oculi separari a deo, sic esset inconveniens perfecto homini, sicut eternaliter separari. Separari a deo est infernalis pena.

Extrait du sermon *Qui audit me non confundetur* : « Die weil du einen eigen menschen mynder liebhast, dann dich selber, so hattestu dich selber noch nye lieb in der warheit. [Du habest denn alle menschen lieb als dich selber in einem menschen alle menschen, und der mensch ist got und mensch], so ist dem menschen recht, der hat sich selber lieb, und alle menschen lieb, als sich selber [und dem ist gar recht]. Nun sprechen etlich leüt, ich han mein freünd lieber von dem mir guots geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich im ist unrecht, es ist unvolkommen. [Doch muoss mans leiden, als etlich leüt die farent über see mit halben wind, und komment auch hinüber. Also ist den leüten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich]. Het ich in also recht lieb als mich selber,

1. Rom. IX, 3.

a) Bonus est en marge, écrit par *C.* — *b)* Écrit en marge, par *C.* — *c)* Effacé dans le texte, quoique encore lisible, et replacé en marge, par *C.*



was im dann geschehe zuo lieb oder zuo leid, es wer tod oder leben, das wer mir also lieb oder leid das er im geschehe, als es mir geschehe, und das wer rechte vernünftikeit. Hievon sprach Paulus: ich wolt ewiglich gescheiden sein von got durch meiner freünd willen (das ist von den juden wegen) und durch got. Nun merckent : einen augenblick von got gescheiden sein, das ist ewiglich von got gescheiden, und von got gescheiden sein, ist hellische pein. » Bâle, fol. CCCXIII r-1, l. 46 sq. ; Pfeiffer, p. 310, 10-28. ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 r, l. 13 — 113 v, l. 18.

Voir première liste, article 11 c ; p. 181. — La même pensée se lit aussi dans le sermon *Omne datum optimum*. « Wer got lieb hat, als er in liebhaben soll (ia auch liebhaben muoss, er wöll oder mit) und als in alle creaturen liebhaben der muoss den neben christen menschenn liebhabenn als sich selber, unnd sich seyner fröuden froeüwen als seiner froeüden, und seiner eren als ser begeren, als seyner eigner eren, und dem frembden als den seinen. » Bâle, fol. CCLX r-2, l. 46 sq. ; Pfeiffer, p. 136, 7-11.

Dicendum quod totum est secundum illud Corint. 12° *a)* : *si gloriatur unum membrum congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi et membra de membro* [1]. Et Corint. 3° : *omnia vestra sunt sive hic mundus, sive vita sive mors, sive presentia sive futura* : *omnia vestra sunt, vos autem Christi* [2]. Ratio est quia caritas diligit omnes in uno, et unum deum in omnibus. Constat etiam quod pena infernalis est separari a deo, sicut videre deum per essentiam, ipsum habere, ipsi [Fol. 9 r-1] uniri est premium essentiale. Adhuc autem caritas pro omni eo quod creatum est nec ad momentum deum dimitteret, quo modo nec eternaliter.

17. — Decimus septimus articulus dicit quod Paulus dicit : optabam anathema esse, etc. Hoc dixit ex perfectione, alias non potuisset *b)* hoc vere dixisse. Et *c)* quod Paulus reliquid deum, propter deum, reliquit omne quod a deo recipere posset, et quod deus ei dare posset, et tunc remansit ei deus non secundum receptionem vel secundum dationem, sed secundum quod deus est in se ipso.

Extrait du sermon *Qui audit me* : « Was meynt nun hie sant Paulus mit disem wort, daz er sprach... [Hie fragent die lerer ;

1. I Corinth., XII, 26.
2. I Corinth., III, 22 sq.

a) Dans le ms. : *Cor.* 1?°. — *b)* En marge, de *C* : *nota*. — *c)* Dans la marge supérieure, on lit aussi, de *C* : *relinquens omnia propter deum necessario habet deum, relinquens omne quod deus dare potest et quod homo a deo accipere potest, habet deum in se*.

ob sant Paulus wer uff dem weg der volkommenheyt, oder ob er were in gantzer volkommenheit ?] Ich sprich das er stuond in gantzer volkommenheit, wann sunst möcht er diss in der warheit nit gesprochen haben... Nun liess sant Paulus got durch got, er liess alles, das er von got nemmen mocht, und liess alles das er got geben mocht, und alles das er empfahen mocht von got. Do er nun diss liess, do liess er got durch got. » Bâle, fol. CCCXIII r-2, l. 28 sq ; Pfeiffer, p. 310, 28-38. ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 113 v, l. 20. — 114 r, l. 9.

Dicendum quod hoc verum est, et patet ex articulo jam prius.

18. — Decimus octavus dicit :

A) Quod in hominem unitum deo non cadit aliqua passio, ita parum sicut in divinam essentiam.

Extrait du sermon *Qui audit me* : « Hie ist der mensch ein warer mensch, und in disen menschen fallet kein leiden, als wenig als in götlich wesen gefallen mag. » Bâle, fol. CCCXIII v-1, l. 7-10 ; Pfeiffer, p. 311, 2-3. Dans le ms. 2795 de Strasbourg, fol. 114 r, l. 14-22, cette proposition est ainsi rapportée : « in disem menschen envallet chain bilde, als wenig als in götliches wesen gevallen mag. »

Dicendum quod verum est, secundum illud : *non contristabit justum quidquid ei accidere* a) *potest*, Proverb. [1] Notavi de hoc, circa primum articulorum primi rotuli [2].

B) Quod autem hic additur quod aliquid est cognatum in anima deo, ut ipsum est unum et non unitum, ipsum est unum et cum nichilo quidquam habet commune.

Cette proposition suit, dans le même sermon, l'article précédent. « Als ich me gesprochen hab, das etwas in der seel ist, das gott also sipp ist, das es ein ist und nicht vereinet. Es ist ein, es hat mit nichte nicht gemein. » Bâle, fol. CCCXIII v-1, l. 10-14, Pfeiffer, p. 311, 4-6 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 114 r, l. 22-114 v, l. 3. — Voir dans la première liste, l'article 14 b, p. 183. En parlant de la puissance supérieure de l'âme, Eckhart aime à répéter qu'elle n'a rien de commun avec aucune autre réalité. Voir dans la première liste, l'article 5 : cum nullo habet aliquod commune, p. 179. Voir aussi les sermons *Convescens precepit eis* : « Ir hand mitt nicht nitt gemeyn. » Bâle, fol. CCLXIII v-2

1. Proverb., XII, 21.
2. Voir plus haut, p. 189.

a) *S* avait d'abord écrit *acciderit*. Il a ensuite exponctué le *i*, et transformé le *t* en *e*.

l. 44-45 ; Pfeiffer, nº LXXIV, p. 234, 38. — *Ego elegi vos de mundo* : « Es ist ein sippschaft götlicher art, es ist in sich selber ein, es hat mit nichte nit gemein. » Bâle, fol. CCLXXI v^{v-1}, l. 2-4 ; Pfeiffer, nº LXXXI, p. 261, 12-13. — *Elizabeth impletum est* : « Dise krafft hatt mit nichte nitt gemein. », Bâle, fol. CCLXXVI^{r-2}, l. 26-27 ; Pfeiffer, nº XC, p. 297, 25. — De même, nous, nous ne devons avoir rien de commun avec aucune autre créature. Voir ce dernier sermon : « Von nichte sollen wir nicht wissen, und mitt nicht sollen wir gemein haben. ». Bâle, fol. CCLXXVI^{v-1}, l. 12-14 ; Pfeiffer, p. 298, 3-4.

Dicendum quod verum est, secundum illud : *genus ejus sumus*, Act. 17º [1], et Joh. 16º *a)* dicitur : *in mundo pressuram habebitis* [2], et premittur : *in me pacem*, et Joh. 17º [3] filius orat ut simus unum, sicut et ipse cum patre unum est. Et secundum ista intelligenda sunt que objicit iste articulus.

C) Quod autem dicit aliquid creatum esse in anima, supra pluries expositum est.

Cette doctrine qui revient si souvent dans ces actes d'accusation, est exprimée ainsi dans le sermon *Qui audit me* : « Alles das geschaffen ist, das ist nicht. Nun ist diss aller geschaffenheit ferr und frembd. Wer der mensch all also, er wer allzůmal ungeschaffen und ungeschöpfflich. », Bâle, fol. CCCXIII^{v-1}, l. 15-19 ; Pfeiffer, p. 311, 6-9 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 114^{v}, l. 3-8.

19. — Decmus nonus articulus dicit : oculus *b)* in quo video deum, est ille idem oculus in quo me deus videt. Oculus meus et oculus dei est unus oculus et una visio vel videre et unum cognoscere et unum amare.

Extrait de ce même sermon *Qui audit me* : « Das da gesehen wirt, mit den augen da inne ich gott sihe, das ist dass selb aug da inne mich got sicht. Mein aug und gottes aug ist ein aug und ein gesicht, und ein bekennen und ein lieb. »Bâle, fol. CCCXIII^{v-2}, l. 38-43 ; Pfeiffer, p. 312, 8-11 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 115^{v}, l. 23 — 116^{r}, l. 4.

Dicendum quod hoc verum est, secundum quod docet Augus-

1. Act., XVII, 28.
2. S. Jean, XVI, 33.
3. S. Jean, XVII, 21 sq.

a) Dans le ms. : 17º. — *b)* Dans la marge inférieure, nous lisons, de *C* : *oculus dei sua essentia est, et illa sola ipsum videt. Item, videre dei sua essentia est sine qua nullus ipsum videre potest.*

tinus [1]. De trinitate libro 9°, capitulo 12° de prole genita a cognoscibili et cognoscente, et Apostolus dicit [2] : *tunc cognoscam sicut et cognitus sum*, Cor. 13°.

20. — Vigesimus articulus dicit sic : homo qui stat in dei amore, ille debet esse mortuus respectu sui omnium creaturarum, puta quod sic parum curet de se ipso sicut de illo qui est ultra mare. Iste homo manet in equalitate et manet in unitate.

> Cette doctrine, déjà attaquée dans la première liste, article 11 a, p. 181, est extraite du même sermon *Qui audit me*. « Der mensch der also steet in gottes liebe, der sol sein selbs tod sein, und allen geschaffnen dingen und allen creaturen, das er sein selbs also wenig achten sey, als eines der über tausent meilen ist. Der mensch der bleibt in der gleicheit, und bleibt in der einikeit. » Bâle, fol. CCCXIII v-2, l. 43 sq. ; Pfeiffer, p. 312, 12-15 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 116 r, l. 4-9.

Dicendum quod hoc totum verum est quo magis vel minus manet in caritate.

21. — Vigesimus primus, in sermone *Defuncto Herode*, dicitur sic : intellectus solus est liber.

> Ce sermon *Defuncto Herode* nous est inconnu.

Dicendum quod, licet de hoc sit questio inter doctores, verius tamen est quod libertas sit in intellectu virtute et ut in radice, in [Fol. 9 r-1] voluntate autem formaliter. Propter quod omnis libertas voluntatis ab intellectu est, et descendit. Proprietates autem rationales sunt ad opposita. Intellectus autem pertinet ad rationale per essentiam, voluntas autem utpote appetitus pertinet *a)* ad rationale per participationem, secundum quod dicitur a Philosopho [3] : voluntas est in ratione.

22. — Vigesimus secundus, in sermone *Placuit deo* sic dicitur, premissis quibusdam : istud est totum una veritas, quia omne

1. *De Trinitate*, lib. IX, cap. IV ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 970.
2. I Cor., XIII, 12.
3. *De anima* III, 9.

a) L'édition de Daniels, p. 42, 14 porte ces mots : *voluntas autem utpote appertinet*. C'est une inadvertance, car le ms. porte en toutes lettres : *utpote appetitus pertinet*.

quod verum est, est verum in una veritate, et non est etiam nisi una.

Ce sermon *Placuit deo* nous est inconnu.

Dicendum quod totum est verum, ut supra expositum est.

23. — Vigesimus tertius *a)* articulus sic habet : centum homines sunt multi et numerati ; mille angeli sunt multi et sine numero, sed tres persone in trinitate nec *b)* sunt multe nec numerate. Si essent multa, non essent unum.

Extrait de ce même sermon, à nous inconnu. Dans le sermon *Moyses autem orabat*, nous lisons ce texte qui rappelle la doctrine de cette 23e proposition. « Ich han etwan gesprochen, wer gott hat, und alle ding mit got hat, der hatt nit mer denn der gott allein hat. Ich sprich auch : Tausent engel in der ewikeit ist nit mer an der zal dann zwenn oder einer, wann in ewikeit ist nit zal, es ist ob aller zal. » Bâle, fol. CCLI^{v-1}, l. 14-20 ; Pfeiffer, nº x, p. 56, 33-36. — Qu'on lise aussi le sermon *Qui odit animam suam in hoc mundo*. Nous y trouvons cette réflexion : « Wir envinden nit, das so blos sei, so zal, und so lauter. Darumb wolt*en* si die sele bei etwas nemmen, das lauter und blosz wäre. In den engeln ist och zal. Man nennet « ain engel », « zwen engel ». Im liechte ist och zal. Dar umb nennet man si bei dem lauterosten und bei den blössosten, es enrüret doch den grunt nit. *Got, der* ane namen ist unt *ist unsprechelich*, er enhat enchainen namen. In dem grunde ist si unsprechlich als er. » A. SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Iéna, 1912, p. 51-52.

Dicendum quod verum est, secundum illud 1a Johannis : *hii tres unum sunt* [1]. Principium enim numeri est privatio, principium autem multitudinis est negatio. In deo autem non cadit privatio, sed nec negatio, cum sit plenitudo esse.

24. — Vigesimus quartus articulus, in sermone *In hoc apparuit c) caritas dei, quoniam filium suum unigenitum misit in mundum*, sic dicitur : ex quo filius dei humanam naturam assumpsit, tunc ipse fecit michi omne illud proprium quod ipse in se habet, quia humana natura est omnibus hominibus communis et equaliter propria et equaliter cognata.

1. S. Jean, V, 7.

a) Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* *1 3 personein divinis nec multe sunt nec numerate*. La photographie dont nous disposons ne laisse pas apercevoir cette note. — *b)* En marge, de *C*. — *c)* Daniels a lu *apparet* ; la lecture *apparuit* n'est cependant pas douteuse.

Et infra : ipse dedit michi omne illud quo filio suo unquam dedit, nichil excipio.

In hoc apparuit caritas Dei. . a fourni II articles.

Sermon édité dans l'édition de Bâle, fol. CCLXVI ; dans Pfeiffer, nº XIII, p. 64 ; W. WACKERNAGEL, *Altdeustche Predigten und Gebete*, Bâle, 1876, nº LXIV, p. 172. — H. BÜTTNER, *op. cit.*, t. I, p. 97 ; W. LEHMANN, *Meister Eckehart*, dans la collection *Die Klassiker der Religion* de G. PFANNMÜLLER, B. XIV-XV, p. 185, en donnent un traduction en allemand moderne. — Le ms. 8º 12, de Berlin, fol. 3v-4v, le désigne par *Sermo Eghart*. On le trouve, mais sans nom d'auteur, dans les mss. 662 de Strasbourg, fol. 103v-106v ; cgm. 365, fol. 183v-185v ; Paris, Bibl. Nat., 222, fol. 246 r-v en contient quelques fragments. Einsiedeln 278, p. 407-411 ; Bâle A X 117, fol. 215v-218r. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 338. — L'authenticité de ce sermon, garantie explicitement jusqu'ici par un seul manuscrit, se trouve aujourd'hui définitivement établie par la seconde liste de 1326. — D'après PAHNCKE, *op. laud.*, p. 48, ce sermon XIII fait partie d'un groupe de sermons bien déterminés comprenant les numéros 10-14, 40, 43, 55, 59, 65, 66. Avec ce sermon XIII nous possédons un terme de comparaison que nous pouvons regarder désormais comme sûr.

Cette proposition qui faisait déjà partie de la première liste nº 7, p. 179, est indiquée ici comme ayant été extraite de ce sermon *In hoc apparuit caritas dei*. Si nous en jugeons d'après cette seconde liste, ce serait un des sermons qui aurait subi le plus d'altération dans les rédactions qui nous sont parvenues ; et on n'y retrouve plus qu'un faible écho de la doctrine attribuée à maître Eckhart, en 1326. On peut à la fois se rendre compte de l'état dans lequel nous sont arrivés les sermons d'Eckhart, et des services que peut rendre l'acte de 1326 pour le rétablissement du texte, déjà corrompu du vivant du maître.

Voici ce qui nous reste dans ce sermon, qui nous rappelle l'article dont nous parlons : «Es sprechen die meister gemeinlich, daz alle menschen seind gleich edler in der natur. Aber ich sprich : warlich, alles das guot daz all heiligen besessen hant und Maria gottes muoter und Christus nach seiner menscheit, das ist mein eigen in diser natur ». Bâle, fol. CCLXVIv-1, l. 39-45 ; Pfeiffer, p. 64, 31-34 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 104r, l. 13-19.

Dans le sermon *Moyses autem orabat*, on retrouve un texte qui se rapproche davantage de celui de notre article : « Menscheyt in ir selber, ist als edel, das daz oberst an der menscheit hat gleichheit mit den engeln, und sypschafft mit der gotheit. Die grösten eynung die Christus besessen hat mitt dem vatter, die ist mir müglich zuo gewynnend, ob ich könde abgelegen das do ist von disem oder von dem und könde mich genemen menscheit ; alles das denn got ye gegab seinem eingebornen sun, das hatt er mir gegeben als volkommenlich als im unnd nit mynder unnd hatt mirs me gegeben. Er gab ee meiner mens-



cheit an Christo denn im. Wann er gab im nit, er hat mirs gegeben und nit im. Wann er gab im nit, er hatt es ewigklich in dem vatter. » Bâle, fol. CCLI r-2, l 26-42 ; Pfeiffer, p. 56, 13-22. Dans le sermon *Justi autem in perpetuum vivent*, nous retrouvons une allusion à cette même doctrine, « ... darumb so ist der hymelisch vatter, meyn vatter warlich, wann ich sein sun bin, und alles das von im hab, das ich hab. » Bâle, fol. CCCV r-1, l. 7-10 ; Pfeiffer, n° LXV, p. 205, 15-18.

25. — Vigesimus quintus articulus sic habet : ego dico quod pater in *a)* omni eo quod unigenito *b)* unquam dedit in humana natura, me prius respexit quam illum hominem, et de me plus intendebat, et dedit michi prius quam sibi, ipse dedit sibi propter me.

Et infra : omne quod sibi dedit in humana natura, hoc non est a me magis alienum vel extraneum, nec magis remotum seu distans quam ab eo.

Voir le texte précédent. Dans le sermon *Elisabeth, impletum est*, on trouve certaines réflexions qui cadrent avec la doctrine de ces articles 24-25. Par exemple : « Alles das er geleisten mag, weder weissheit, noch warheit, noch heiligkeyt, noch gottheit, noch nichtes nitt. » Bâle, fol. CCLXXVI v-1, l. 27-29 ; Pfeiffer, p. 298, 11-13.

26. — Vigesimus sextus articulus sic habet : deus non dat nisi det totum et det omne. Deus nescit parum dare *c)*. Vel oportet ipsum totum dare, vel oportet ipsum totaliter nichil dare. Ipse omnia *d)* dat nec frustra nec partes, sed suum dare est totaliter simplex et perfectum.

Cette proposition ne se trouve plus dans le sermon *In hoc apparuit*. Dans le sermon *Elisabeth, impletum est*, on lit une réflexion qui se rattache à celle de cet article : « Also ist gottes meynung das er sich uns allzuomal gebe. » Bâle, fol. CCLXXVI r-1, l. 32-34 ; Pfeiffer, p. 296, 40 sq.

Est vero dicendum ad hos tres articulos quod omnes veri sunt, morales, ad devotionem, ad amorem dei, et ad gratiarum actiones excitantes, secundum illud Rom. 8° [1] : *cum illo omnia nobis donavit*,

1. Rom. VIII, 32.

a) Après *in*, *S* avait écrit *eo*, qu'il a ensuite effacé. — *b)* Un signe renvoie à la marge inférieure, où nous lisons, de *C : quidquid deus pater dedit filio in natura humana, dedit michi.* — *c)* En marge, de *C : nec constat sibi de parum dare*. Et dans la marge inférieure, encore de *C: deus nescit parum dare, quia dat totum et omnia*. — *d)* En marge, de *S*. Dans le texte, il y a une lettre effacée et exponctuée *non*.

et Rom. 5° [1] : ***caritas dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem spiritum sanctum qui datus est nobis.*** Dat enim omnibus omnia, sed non omnes omnia recipiunt. Dat equaliter, sed nos recipimus inequaliter, sicut sepe dictum est.

27. — Vigesimus septimus articulus sic dicit : deus nichil dat extra se ; ipse semper dat ex eternitate, non in tempore. [Fol. 9 v. 1]. Deus nichil habet facere cum tempore, sed ipse solum dat et operatur ex eternitate.

Proposition qui ne se trouve plus dans le sermon *In hoc apparuit.* Par contre on retrouve une doctrine apparentée à celle-ci, dans le prologue à l'*Opus tripartitum.* « Igitur creavit omnia in principio, id est, in se ipso. Creavit enim omnia in esse, quod est principium et est ipse deus. Ubi notandum, quod omne, quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso agit et operatur... Non ergo falso ymaginandum est, quod deus proiecerit creaturas seu creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo... Creavit ergo deus omnia, non ut starent extra se aut iuxta se et preter se ad modum artificum aliorum... » P. Denifle, *Archiv,* II, p. 539, 20 sq. — « Rursus quia deus se toto est simplex et unus sive unum esse, necesse est, ut se toto immediate assit toti singulo, quod non est parti post partem, nec parti per partem, sicut pulchre docet Augustinus primo Confess. post principium. » *Ibid.*, p. 545, 24-27.

Dicendum quod hoc verum est Ierem. 31° *a)* : *in caritate perpetua dilexi te* [2]. Et Glosa : elegit nos ante mundi constitutionem. Sed verum est quod nos recipimus in tempore *b).*

Ad *c)* evidentiam tamen quatuor premissorum articulorum et multorum aliorum in scriptura, notandum est :

1° *d)* Primo quod *e)* deus et ipse unus utpote esse primum, non dependet ab aliquo nec quantum ad esse, nec quantum ad aliquid aliorum consequentium esse. Sed e converso, omnia que citra et post sunt ab ipso dependent *f)*, quantum ad esse, et quantum ad omnia que esse consequuntur, alioquin primum non esset dives per se, sicut, in *De causis* [3] dicitur. Hinc est quod a deo descendit

1. Rom. V, 5.

2. Jerem., XXXI, 3.

3. Ed. de O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute*, Fribourg en Brisgau, 1882, parag. 20, p. 182.

a) Ce numéro manque dans le ms. — *b)* Dans la marge supérieure, on lit de *C* : *deus dat ex eternitate, no*[illegible]*us in tempore.* — *c)* En marge, de *C* : *nota.* — *d)* Ces chiffres, 1°, 2[illegible]ns le ms. — *e)* Après *quod*, *S* avait écrit *ipse*, qu'il a ensuit[illegible]*nt*, de *C* en marge.

omne esse, tam esse nature quam esse cognitum sive intellectuale artis et nature. Et hoc est quod Johannis 13° veritas ait : *Vos vocatis me magister*[1], quantum ad esse cognitionis et doctrine, et *domine*, quantum ad esse nature. Sequitur : *et bene dicitis*, id est, verum dicitis! Rationem subdit dicens : *sum etenim* ; sum, scilicet, ipsum esse. Et fortassis propter hoc valde convenienter dictum est bis *a) sum*. Exo. 3°[2] : *ego sum qui sum*, propter duplex esse ab ipso descendens. Et secundum hoc apte exponitur illud Gen. 1°[3] : *in principio creavit deus celum et terram*, ut per *celum* accipiatur esse spirituale, intellectivum *b)* ; per *terram*, esse materiale, opus nature. Rursus per *celum* accipitur opus recreationis et gratie ; per *terram*, opus creationis et nature.

2° Secundo assumo quod Rom. 13°[4] dicitur : *que a deo sunt ordinata sunt*. Hinc est quod opus creationis, nature *c)*, ordinatur ad opus recreationis et gratie, materiale ad formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum. Cor. 11°[5] : *non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum*. Unde signanter celum premittur. *In principio*, inquid, *creavit deus celum*[6], et magister in Joh.[7] : *vos vocatis me magister et domine d)*. Verum quidem est quod simul fiunt et sunt tempore et in effectu, secundum illud : *Erunt duo in carne una*[8], vir et mulier, activum et passivum, celum et terra. Duo, inquid, nam aliter non essent ordinata — ordo enim plurium est — sed in carne una : in effectu simul, tempore uno. Unde Thomas[9], questione ultima sexti sui Quolibet diligenter considerans, dicit celum aqueum et totum universum nature ordinari ad celum empireum. [Fol. 9 v-a]. Que enim ab uno sunt, necessario ordinata sunt ad unum. In ordinatis autem semper prius influit inferiori se, primum enim est dives per se. Et hoc

1. S. Jean, XIII, 13.
2. Exod., III, 14.
3. Gen., I, 1.
4. Rom. XIII, 1.
5. I Corint., XI, 9.
6. Gen., I, 1.
7. S. Jean, XIII, 13.
8. Gen., II, 24.
9. Quodlibet VI, a. 19.

a) Au-dessus de la ligne, de *S*. — *b)* Dans le ms. : *intellecticum*. — *c)* Il faut ponctuer : *opus cerationis, nature*, et non pas comme Daniels : *opus creationis nature*. La phrase précédente comme la suivante exige cette ponctuation. — *d)* Après *magister*, *S* avait écrit : *et domine*, qu'il a ensuite exponctué par erreur.

satis innuit Augustinus [1], Ccnfessionum libro 12° ubi sic ait ad illud: *celum celi domino*, de quo in voce psalmi dicitur : celum, terra et omne quod cernimus *a)* terra est ad illud celum quod non cernimus.

3° Ex hiis sequitur tertio quod in opere nature et creationis relucet opus recreationis et gratie.

Hiis ergo premissis dicendum quod sicut in natura videmus quod agens particulare intendit sibi simile *b)* aliquod particulare, ipsa vero natura speciei, que est radix et principium agendi ipsi particulari, intendit sibi simile secundum *c)* speciem et naturam, secundum illud natura occulte operatur in hiis. In generatione enim particularis speciem intendit. Sic in divinis pater non generat patrem sed filium, unum deum in natura, eo quod natura sit principium generandi in patre. Hinc etiam in creaturis mulier est preter intentionem nature particularis et per accidens, per se tamen de intentione nature generalis, que est vis insita celis, secundum Avicennam [2].

Patet ergo manifeste omne quod in premissis quatuor articulis dicitur, scilicet quod humanam naturam assumpsit verbum ex intentione prima, hanc tamen naturam, scilicet in Christo, propter totam speciem humanam. Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, michi, tibi et cuilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam, secundum illud [3] : *verbum caro factum est*, in Christo scilicet, *et habitavit* d) *in nobis*. Et prius ibidem : *dedit eis potestatem filios dei fieri* [4], *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* [5], Rom. 8°. Assumpsit quidem naturam humanam naturalem, non irrationalem.

Vis *e)* ergo *f)* verbum caro *g)* factum habitare in te, filius dei fieri, gratiam hanc nature collatam percipere *h)*, esto homo, vive secundum rationem, secundum spiritum, non secundum carnem. *Quod enim natum est ex carne, caro est, et quod natum est* i) *ex spiritu*,

1. *Confess.*, lib. XII, cap. 2 ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 826.
2. Avicenne, Metaph., tr. IX. ch. VI.
3. S. Jean, I, 14.
4. S. Jean, I, 12.
5. Rom., VIII, 29.

a) Cernimus... cernimus, dans la marge inférieure, vraisemblablement de *C*. Dans le texte, après *omne quod*, il y a un mot effacé qui paraît être : *secundum est* ; et en marge *in eis est*, qu'on a ensuite effacé. — *b)* Dans le ms.: *simile aliquid aliquod*. — *c)* En marge, de *C* (?). — *d)* Dans le ms. : *habitabit*. — *e)* En marge : *nota*, de *C*. — *f)* Après *ergo*, un mot complètement effacé. — *g) Caro*, au dessus de la ligne, de *S* — *h)* Dans le ms. *perciperere*. — *i) Natum est*, au-dessus de la ligne, de *C*.

spiritus est. Joh. 3° [1] [Fol. 10 r-1] *Qui enim secundum carnem sunt, que carnis* a) *sunt sapiunt. Si* b) *enim secundum carnem vixeritis moriemini, si autem spiritu vivetis. Quicunque enim spiritu dei aguntur, hii filii dei sunt. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii dei, si filii, et heredes, heredes dei, coheredes Christi* ; nam sequitur : *quos predestinavit conformes fieri ymaginis filii ejus ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, ut dictum est, Rom. 8° [2] *Caro enim et sanguis non revelat, sed pater qui in celis est*, Matt. 16° [3] *Pater* ait. Pater ut pater solum filium sive filios respicit, ipsis revelat. Quo magis fueris filius conformis ymaginis Christi, magis percipies. Esto filius et videbis, da amantem et scit que amantis sunt, ut ait Augustinus [4]. Salvator ait : qui relinquat omnia *centuplum accipiet* [5]. Certe non reliquid omnia, qui c) centuplum expectat et sperat.

Ex premissis patet quod deus dat omnibus affluenter, dat omnibus omnia, dat sine tempore In caritate perpetua elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ; sed nos recipimus in tempore, quando sumus et filii sumus. Unde signanter ait Apostolus : *elegit nos in ipso*, filio scilicet, *ut essemus sancti et immaculati* [6]. Esto ergo sanctus et immaculatus et videbis.

Nichil deo patri nec filio cum tempore. Generatio non est in tempore, sed finis et terminus temporis. In preteritis et futuris rerum motibus, cor tuum volitat, vanum est et conaris eterna sapere ; in divinis intellectualiter versari oportet, ut dictum est supra.

Assumpsit deus, verbum caro factum in Christo c) humanam naturam communem hominibus, *qui vult omnes homines salvos fieri* [7], et sic secundum consonantiam nature in qua relucet opus gratie, ut dictum est, occulte operatus est salutem [Fol. 10 r-2] nostram. Unde quod ipsi contulit, cuilibet hominum cum illo donavit. Quid enim non donaret qui d) ipsum filium unigenitum deum

1. S. Jean, III, 6.
2. Rom., VIII, 5, 13-14, 16-17, 29.
3. S. Matt., XVI, 17.
4. Eckhart fait allusion au commentaire de saint Augustin sur saint Jean, traité 26, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1608.
5. Voir S. Matt., XIX, 29.
6. Eph., I, 4.
7. I Timot., II, 4.

a) Ce mot est à demi exponctué dans le ms. — *b)* le ms. dit bien *si*, et non pas *sic*, comme le veut Daniels. — *c)* En marge : *nota*, de *C*. Un signe renvoie dans la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *non reliquid omnia qui centuplum expectat et sperat*. — *d)* Après *Christo*, un mot effacé, peut-être *propter*.

et spiritum sanctum in quo dantur omnia, id quod sunt per essentiam donavit ?

Postremo *a)* notandum quod deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet; non personam, docens nos quod si volumus esse filii dei, diligamus in proximo quod est hominis, non hujus hominis, non huic aut illi aut michi proprium, secundum illud Matt. 20 [1] : *tolle quod tuum est. In propria venit et sui*, id est sui ipsorum, *eum non receperunt* [2]. Venit ergo in eos qui sibi sunt appropriati, qui non querunt que sua sunt, sed que dei. *Diliges*, inquit Salvator, *proximum tuum sicut te ipsum.* [3] Certe si amas patrem, matrem, fratres, sorores, quia pater tuus, mater, frater, soror, *funibus peccatorum constringeris* [4]. *Funiculus triplex difficile rumpitur*, Prov. 5° [5].

Primus *b)* funis est qui amas tuum, secundus qui amas patrem super terram cujus filius es, tertius qui non amas proximum sicut te ipsum. Tu enim non es tuus pater, mater, frater et soror. Diligas ergo ipsos quia homines sunt, nam et tu homo es.

Assumpsit verbum hominem, naturam ipsam, prius naturaliter, hunc autem hominem in athamo *(sic)* in persona propter naturam. Hinc est quod ipsam purgavit a peccato originali quod naturam vitiat, non autem a peccato actuali quod in nobis respicit personam et ipsam vitiat, secundum quod apte exponitur illud Ezechielis 18° : *filius non portabit iniquitatem patris* [6]. *Iniquitatem*, ait, id est peccatum ; portat enim frequenter filius penam peccati sui patris, secundum illud : *ego sum deus vindicans iniquitatem* c) *patris in filiis in tertiam et quartam generationem*, Exo. 20 [7].

Exemplum premissorum est in natura, ut supra dictum est. Adhuc autem in arte sic videmus : domificator primo et per se intendit totam domum, ipsam concipit et ejus speciem ; illa formatur, illi unitur ; partes autem domus secundario et quasi per accidenst quas tamen primo operatur extra. Vis ergo diligere proximum sicute ipsum, tolle quod tuum est, ut supra. Tuum est quod tibi pro.

1. S. Matt., XX, 14.
2. S. Jean, I, 11.
3. S. Matt., XIX, 19 ; XXII, 39.
4. Proverb., V, 22.
5. Ecclés., IV, 12, et non pas les Proverbes.
6. Ezech., XVIII, 20.
7. Exod., XX, 5.

a) Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *quid deus pater non donaret qui filium suum in se per essentiam donaret ?* — En marge : *nota*, de *C*. — *b)* En marge : *primus funis*, de *C*. — *c)* En marge, de *C*.

prium est, homo sive natura humana tibi communis est cum omni homine, [Fol. 10 v-r] deus ipse communis est omnibus *a)*. Rursus ipse videtur, ipse amatur et habetur, nobis unitur. « Tolle hoc et hoc in creaturis, deum videbis », ut ait Augustinus [1]. Tolle quod tuum est ; tuum est peccatum, mendacium et universaliter malum secundum illud : *omnis homo mendax* in Psalmo [2], et ad Romanos 3° [3]. Tuum est quod tibi proprium est, nullius alterius. *Inimici enim hominis, domestici ejus*, Mat. 10° [4]. Quanto enim quid magis est domesticum sive proprium, tanto plus est homini inimicum *b)*. Tolle quia persona est hec aut hec, ama quia homo est, quod commune est.

Quod autem dicitur : deus nichil dat extra se, ipse semper dat ex eternitate, in non tempore ; sed ipse solum dat et operatur ex eternitate : dicendum qui hoc negat parum novit. Augustinus 1° libro Confessionum [5] de *c)* deo loquens sic ait : « omnia crastina adque ultra, omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me si quis non intelligat ? »

Quod autem dicitur : deus nichil habet facere cum tempore : verum est, quia deus non est in tempore nec tempore afficitur. Ejus autem actio est ipsius substantia. Est autem verior et subtilior intellectus quare deus non est in tempore, nec quidquid habet facere cum tempore, quia tempus non est, ut patet ex Philosopho, Commentatore et Augustino [6]. Deus ergo non est in tempore sicut esse non *d)* est in non ente ; deus enim esse est. Quinymo hec est

1. Voir *De trinitate*, lib. VIII, cap. III ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 949 et sq.

2. Ps., CXV, 11.

3. Rom., III, 3.

4. S. Matt., X, 26.

5. *Confess.*, I, cap. VI ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 665.

6. Daniels remarque à juste titre qu'Eckhart s'appuie à tort sur ces trois autorités, pour sa doctrine du temps. Voir *Physiques* d'Aristote, IV, 10, éd. Berlin, 219 a 20 sq ; et *Physiques* d'Averroès, IV, 89 ; *Enarratio in Psalmum* de saint Augustin, 38, n° 7, *Patr. lat.*, t. XXXVI, col. 418 sq ; *Confess.*, lib. XI, cap. XIV ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 815 sq.

a) Dans la marge inférieure, nous lisons : *deus est esse, se toto primum, purum, perfectum, infinitum in omnibus habet, ubique, in partibus omnium ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*. Cette note n'est pas de *S*, ni de *C*, mais d'un troisième scribe qui a ajouté aussi au fol. 10 r-a l. 2 le mot *nota*. Écriture claire, mais à peine visible. Date beaucoup plus ancienne que *C*, malgré les apparences. — *b)* Dans la marge supérieure, de *C* : *Quanto quid plus proprium, tanto magis inimicum*. Note non reproduite dans Daniels. — *c) De* manque dans le ms. Le texte de saint Augustin est encore cité p. 206, et 208, avec la même omission. — *d) Sicut esse non*, en marge, de *C*. Dans le texte, *S* avait écrit *sicut non esse*, ce qui est rayé. La

tota ratio quare *a)* tempus non est, quia deus, esse scilicet, non est in tempore *b)*, sicut nec est in malo, in privatione, in negatione, in peccato, in partibus, que ut sic non sunt preter et extra totum. Talia enim que esse non habent, nesciendo sciuntur secundum illud Matthaei : *nescio vos* ; et in Psalmo dicitur : *ad nichilum deductus est in conspectu ejus malignus*. Sensus est quia malignus sive malus non cadit sub cognitione dei, *in conspectu ejus*. Et iterum, quia hoc ipso quod quid a deo non conspicitur, nichil est. Sicut enim quod a calore non conspicitur calidum non est, quod ab esse ipso non conspicitur, nichil est.

28. — *c)* Vigesimus octavus articulus dicit : deus non videt aliquod malum. Quandocunque ego pecco, tunc ego sum in malo, et tunc deus non videt me nec cognoscit me.

> Cet article devrait se trouver dans le sermon *In hoc apparet caritas dei*. La rédaction actuelle n'a conservé aucune allusion à cette doctrine.

Dicendum quod verum est et patet ex jam dictis de tempore et ex eo quod in articulo sequitur, quia ipse solum respicit in se ipsum ; in ipso autem non est malum.

29. — Vigesimus nonus articulus sic dicit, quod omnia opera Christi sunt propria homini justo, et omnia merita sanctorum et premia sunt michi ita propria ac si ego [Fol. 10v-2] ipse operarer illa.

> Cet article ne se lit pas dans notre sermon *In hoc apparuit caritas dei*. On le trouve sous une forme un peu différente dans le sermon *Moyses autem orabat*. Et voici dans quel contexte : « Unser herr spricht in dem Evangelio : mein lere is nitt mein leer, sunder des der mich gesant hatt. Also soll eyn guott mensch stan. Mein werck ist nitt mein werck, und meyn leben ist nit mein leben, und ist das ich also stan, alle die volkommenheit und alle die seligkeyt die sant Peter hatt, und das sant Paulus seyn haupt darstrackte, unnd alle die seligkeit, die sy davon hand besessen, die schmackte mir als woll als inen, unnd will es ewigklich niessen, als ob ich es selber gewürckt hette. Mer alle die werck die alle heyligen unnd alle engel ye gewürckten, und dannocht Maria gottes muoter ye gewürckte, davon will ich

note de *C* est écrite au-dessus d'une note du troisième scribe, qu'elle reproduit exactement. C'est ce troisième scribe qui avait rayé le texte de *S*, comme on peut s'en apercevoir à l'examen du ms.

a) Après *quare*, *S* avait écrit *et non* (?), qui est rayé. — *b)* Après *tempore*, il y avait *quia*, qui est rayé. — *c)* Ce numéro, comme les suivants, manque dans le ms



ewig freüd empfahen, als ob ich es selber gewürckt hette. » Bâle, fol. CCLI, r-2, l. 7-24 ; Pfeiffer, p. 56, 3-12.

Dans le sermon *Omne datum optimum*, on retrouve la même doctrine : « Wer also zuomall in empfahen soll, der muoss zuomal sich selbèr gegeben han, und aussgegangen seyn selbs, der empfahet gleich von gott alles das er hatt, als aigen, als er es selber hatt, und unser frauw unnd alle die im hymelreich seind, das ist disen alles eygen. » Bâle, fol. CCLX v-2, l. 11-19 ; Pfeiffer, nº XL, p. 36, 40 sq.

Dicendum quod hoc verum est, secundum illud : credo sanctorum communionem, et in Psalmo dicitur : *particeps ego sum omnium timentium te* [1] ; et Augustinus hoc docet in multis locis, et patet ex dictis in superioribus exemplariter.

30. — Trigesimus articulus sic habet : omnes creature sunt unum purum nichil ; nulla creatura est que aliquid sit.

Voir plus haut, article 13.

Dicendum quod hoc verum est, ut supra expositum est, secundum illud : omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil.

31. — Trigesimus primus articulus sic habet : Nos non debemus scire de quocunque *propter quid* vel de *quare* extra nos, nec deum nec creaturam, nec propter nos ipsos nec propter aliquam rem extra nos, quia ad quodcunque movemur *a)* aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati.

On retrouve un écho de cette doctrine dans la rédaction actuelle du sermon *In hoc apparuit caritas dei*. « Usser disem innersten grunt soltu würcken all deine werck, on alles warumb. Ich sprich, warlich alledieweil das du deine werck umb himelrich wirckest, oder umb got, oder umb dein ewigen seligkeit von ussen zuo, so ist dir warlich unrecht. Man mag dich aber wol leiden doch ist es daz best nit. » Bâle, fol. CCLXVII r-1, l. 32-39 ; Pfeiffer, p. 66, 5-10. Voir aussi la comparaison employée peu après par Eckhart. — Cette doctrine peut se résumer d'un mot : tout ce qui existe dans le temps a un « pourquoi ». L'homme n'est parfait que s'il agit sans « pourquoi », car alors il agit en plein désintéressement, et pour rien de créé. Voir le sermon *Convescens precepit eis*.

« Got leitet disen geist in die wuostung und in die einigkeit sein selbes, da er ein lauter eyn ist, unnd in sich selber quellende

1. Psalm., CXVIII, 63.

a) S avait écrit deux fois *movemur*. Le deuxième est rayé.



ist. Diser geist hatt kein warumb, und sölte er kein warumb habenn, so muost die einigkeit ir warumb haben... Der mensch der sich selber unnd alle ding gelassenn hatt, der des seynen nichts suochet an keinen dingen, unnd würcket alle seyn werck on warumb und von liebe, der mensch ist todt aller der welt, unnd lebt in gott, unnd gott in im. » Bâle, fol. CCLXIII r 1-2 ; Pfeiffer, nº LXXIV, p. 232, 18-21 ; 232, 40 — 233, 3.

Dans le sermon *Ego elegi vos de mundo*, nous retrouvons la même doctrine. L'amour n'a pas de pourquoi. « Wann gottes gebott ist die güte seiner natur, und sein natur ist sein güte in seinem gebott. Wer nun wonet in der liebe, der wonet in der güte seiner natur, unnd der wonet in gottes liebe, unnd liebe hat kein warumb ; etc... » Bâle, fol. CCLXXIII v-2, l. 10 sq. ; Pfeiffer, nº LXXXI, p. 259, 14-17. — Voir aussi le sermon, *Mulier venit hora*, qui contient un très long passage sur le même thème. A cause de sa longueur, je n'en retiens ici que deux phrases : «... Alle ding die in der zit seind, die hand ein warumb... aber ein guot mensch der denn fragte, warumb hast du got lieb ? Ich enweis umb got... » Bâle. fol. CCLII r-1, l. 35 sq..

Solutio : dicendum quod hoc sicut alia innumera, tardioribus absurdum videtur ; est tamen manifesta veritas quod opus divinum non est nec perfectum nisi homo operetur ex deo in se, secundum illud : *pater in me manens, ipse facit opera* [1], et nisi operetur ex habitu in ipso existente secundum illud : *spiritus sanctus superveniet in te* [2]. *In te*, ait.

32. —Trigesimus secundus articulus sic dicit : aliqui homines sunt quibus sapit deus secundum unum modum et non secundum alium. Hoc totaliter non est rectum. Quicunque debet accipere deum, ille debet deum in omnibus rebus accipere equaliter (*a*)

Cet article répète sous une autre forme la doctrine de la proposition précédente. On ne le retrouve pas textuellement dans la rédaction actuelle du sermon *In hoc apparuit caritas dei*, qui nous paraît très corrompue. La formule la plus approchante est celle-ci : « Wann wer gott suochet in weise, der nimpt die weiss, und lasst gott der in der weiss verborgen ist. Aber wer got suocht on weise, der nimpt in als er in im selber ist. » Bâle, fol. CCLXVII r-1, l. 45 sq. ; Pfeiffer, p. 66, 14-17 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 105 r, l. 18-22 ; ms. de la B. N. de Paris, 222, fonds allemand, fol. 246 r, 21-25.

1. S. Jean, XIV, 10.

2. S. Luc, I, 35.

a) Dans la marge supérieure, nous lisons, de *C* : *deus in omnibus debet equaliter accipi*.



Solutio : verum est quod causa diligendi deum, deus est et modus sine medio.

33. — Trigesimus tertius articulus sic habet : David dicit : *ego hodie genui te*[1]. Quid est hodie ? Eternitas. Ego genui me te et te me, eternaliter.

> Cette proposition ne se lit pas dans notre rédaction du sermon *In hoc apparuit caritas dei.*

Solutio : dicendum quod hoc est verbum Augustini [2], et doctores recipiunt istam : *deus genuit se deum*, sane intelligendam.

34. — Trigesimus quartus articulus sic dicit : Nobilis homo non est contentus in hoc quod ipse est ille unigenitus filius quem pater eternaliter genuit, nisi ipse etiam velit esse pater et nisi intret in eandem similitudinem eterne paternitatis, et generet illum a quo ego eternaliter genitus sum.

> Même proposition que la seconde de la première liste. Voir p. 178. Au lieu de nobilis homo, celle-ci commence par : generosus homo. Cet article ne figure pas dans la rédaction aujourd'hui connue du sermon *In hoc apparuit caritas dei.*

Solutio : dixi hoc quod Augustinus dicit libro De trinitate 9, capitulo 12° [3], quod inter rem cognitam et cognoscentem generatur proles communis utrique, similiter inter cogitatum et cogitantem, inter amantem et amatum, [Fol. 11 r-1] propter quod debet homo esse sollicitus deum cognoscere et frequenter saltem de deo cogitare et ipsum amare.

35. — Trigesimus quintus articulus in sermone *Justi in perpetuum vivent*, sic dicit : qui *a)* nec intendunt res nec honores nec commodum nec *b)* delectationem nec utilitatem nec devotionem internam nec sanctitatem nec premium nec regnum celorum, sed omnibus istis renuntiaverunt, quidquid est suum in illis hominibus, honoratur deus.

> Nous possédons deux sermons sur ce même thème *Justi in perpetuum vivent*, emprunté au livre de la *Sagesse*. Le premier,

1. Ps., II, 7.
2. *Confess.*, lib. XI, cap. XIV ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 815.
3. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 970.

a) En marge, de *C*. — *b)* En marge, de *C* : *nota*.

prêché en la fête de saint Sébastien, est imprimé dans l'édition de Bâle, fol. CCXLIV v-CCXLV r. Pfeiffer l'a réédité, sous le numéro LIX, p. 189-192. Ce n'est point cette rédaction qu'avaient sous les yeux les censeurs de Cologne. Le second sermon se trouve dans l'édition de Bâle, fol. CCCIV r-CCCV r, et dans Pfeiffer, nº LXV, p. 202-206. C'est ce texte qui fut attaqué en 1326. — BÜTTNER, *op. cit.*, I, p. 130 ; LEHMANN, *op. cit.*, p. 252, en ont donné une traduction en allemand moderne. — Ce sermon se trouve, sans nom d'auteur, dans cgm. 365, fol. 174v-177v. On en trouve des fragments à la B. N. de Paris, ms. all. 222 ; Bâle B IX 15 ; OI 19 ; Berlin, 4º 1084. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 330. — Ce sermon, dont aucun ms. ne garantissait explicitement l'authenticité, peut être regardé aujourd'hui comme œuvre certaine de maître Eckhart. — Et cela est de conséquence. Car ce sermon, comme l'a montré PAHNCKE, *op. laud.*, p.41-48, est apparenté au sermon 43 de l'édition Pfeiffer, p. 145 : *Beati qui esuriunt*, qui a lui-même des points communs avec le sermon 40 : *Omne datum optimum*, Pfeiffer, p. 134, dont l'authenticité est garantie par ailleurs par cette seconde liste de 1326, comme nous allons le voir immédiatement ; et avec le sermon 14 : *Quasi vas auri solidum*, Pfeif., p. 67 ; et le sermon 14 nous reporte à son tour au sermon 10 : *Moyses orabat dominum deum suum*, Pfeif. p. 54. Ce sermon 65, qu'avaient devant eux les juges de Cologne, présente de nouvelles ressemblances avec le sermon 59, Pfeif., p. 189 : *Justus in perpetuum vivet*, rattaché lui-même au sermon 66, Pfeif. p. 206 : *Predica verbum*. Enfin, notons que le numéro 65 se rapproche encore du sermon 11, Pfeif., p. 57 : *Mulier, venit hora et nunc est*, qui nous ramène aux sermons 10 déjà mentionné, et au sermon 12 : *Hoc est praeceptum meum*, Pfeif., p. 60. Dans cet ensemble de sermons, nous avons donc deux pièces authentiquées par notre liste de 1326 : sermons 65, 40 ; deux autres sont garantis réciproquement par deux mss. qui les attribuent à maître Eckhart. Les rapports des sermons 42, 14, 10, 59, 66, 12 aux quatre précédents acquièrent désormais toute leur valeur critique et quasi probante, pour le problème d'authenticité.

L'article en question se lit au début du sermon : « Die nicht suochent weder under sich noch über sich, noch nebent sich, noch an sich, die nit liebhabent weder guot noch ere, noch gemach, noch lust, noch innikeyt, noch heiligkeit, noch lon, noch himelreich. Und diss alles seind aussgegangen, diser leüten hat gott ere, unnd die erent gott eygentlich, und gebent im das sein ist. » Bâle, fol. CCCIIII r-1, l. 20-28 ; Pfeiffer, p. 202, 27-31.

Solutio : totum verum est. Et negare hoc, est ignorare et errare. Perfectus enim nichilo prorsus contentatur nec quiescit in aliqua

---

a) En marge, de C.

mercede aut dono dei sed deus, id quod est, merces est ipsi sufficiens, secundum illud Cor. : *nostra sufficientia ex deo est* [1]. Gen. 15°: *ego ero a) merces tua* [2]. Exo. 33° : *Si non tu ipse precesseris ne educas nos de loco isto* [3] ait ille cui dictum est : *ego ostendam tibi omne bonum* [4].

36. — Trigesimus sextus articulus, sic dicit : vivere meum est esse dei, vel vita mea est essentia dei, quidditas dei quidditas mea.

> Voir sermon *Justi in perpetuum vivent* : « Gottes wesen ist mein leben. Ist mein leben gottes wesen, so muoss das gottes sein, mein sein, unnd gottes ystigkeit mein ystigkeit, weder minder noch mer. » Bâle, fol. CCCIV^{v-1}, l. 38-42 ; Pfeiffer, p. 204, 19-21.

Dicendum quod falsum est et error, sicut sonat. Verum quidem est, devotum et morale quod hominis justi, inquantum justus, totum esse est ab esse dei, analogice tamen *a)*. Constat enim quod nemo justus est nisi a justitia, sicut nec album nisi ab albedine, secundum illud : *michi vivere Christus est* [5] ; et iterum : *vivo ego, jam non ego, vivit in me Christus* [6]. Propter quod debet homo esse sollicitus ut sit justus et juste agat. Dictum est de hoc supra.

37. — Trigesimus septimus articulus habet sic : debet anima justa esse apud deum et juxta deum recte equaliter, nec infra nec supra. Qui sunt illi qui sic sunt equales ? Illi qui non habent similitudinem, in quibus non est aliqua ymago nec aliqua forma, illi sunt omnes deo similes, quia esse dei non est simile, essentia dei non est similis, et in eo nec est ymago nec forma. Anima *b)* que sic stat equaliter, illi dat pater equaliter et nichil retinet quod non det ei. Quidquid pater habet, hoc dat ei equaliter si ipsa stat equaliter et non sit plus sibi ipsi quam alteri. Et ipsa non debet sibi ipsi esse [Fol. 11^{r-2}] propinquior quam alteri, suum proprium honorem et suam propriam utilitatem et quidquid suum est, illud non debet

1. II Corint., III, 5.
2. Genes., XV, 1.
3. Exod., XXXIII, 15.
4. Exod., XXXIII, 19.
5. Philipp., I, 21.
6. Gal., II, 20.

a) En marge, de C : *Item nemo vere est divinus nisi deo in se, supra 14°.* (Voir plus haut, p. 219). — *b)* S avait d'abord écrit *anime*. Il a corrigé lui-même.

ipsa magis desiderare nec curare quam unius extranei, quidquid est cujuscunque hoc non debet ei esse alienum nec distans sive bonum sive malum.

Ce texte se retrouve aussi dans le sermon *Justi in perpetuum vivent* : « Also sol die gerecht seel gleich bey gott seyn, und bey nebent got, recht eben gleich, weder unden noch oben. Wer seind die also gleych seind. Die nicht gleich seind, die seind allein gott geleich. Wesen dem ist nicht gleich, in im ist weder bild noch form. Die selen die also gleich seind, denen gibt der vatter gleich unnd enthaltet inen nichtes nit vor. Was der vatter geleistenn mag, das gibt er diser seel gleich, ya ob sy gleich steet ir selber, nit mer denn eim andern. Und sy sol ir selber nit neher sein denn eim anderen. Ir eygen ere unnd ir nutz, unnd was ir ist, des sol sie nitt mer begeren noch achten, dann eins frembdenn. Was yemant ist das sol ir nicht sein frembd, noch vert, es sey guot oder böss. » Bâle, fol. CCCIv^{v-2}, l. 9-26 ; Pfeiffer, p. 204, 29-38.

Solutio *a)* : intellectus patet ex superioribus. Constat enim quod amans deum, oportet quod abneget semet ipsum, tollat quod suum est, diligat proximum sicut se ipsum, sic conformis divine voluntati, ut omne quod deus vult et ipse velit et equaliter hoc et illud ; nam si inequaliter, jam non solum deum nec dei voluntatem nec deum in omnibus, nec omnia in deo diligit *b)*.

38. — Trigesimus octavus sic habet : pater generat suum filium in anima eodem modo, sicut ipse generat eum in eternum, et non aliter. Oportet eum facere, sive ei placeat sive displiceat.

Sermon *Justi in perpetuum vivent* : « ... gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er in in der ewigkeit gebirt, und nitt anders. Er muoss es thun, es sey im lieb oder leid. » Bâle, fol. CCCIv^{v-2}, l. 36-40 ; Pfeiffer, p. 205, 4-6. — Nous trouvons un texte identique avec la même finale dans le sermon *Omne datum optimum* : « Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen verstentnuss, unnd also gebirt der vatter in der sele, als in seiner natur, unnd gebirt in der sel, zuo eigen und sein wesen hanget daran, das er in der sel gebere sein eyngebornen sun, es sey im lieb oder leid. » Bâle, fol. CCLX^{v-2}, l. 26-33 ; Pfeiffer, p. 137, 8-12. — Voir aussi le sermon *Ave gratia plena* : « Got gebirt sein eingebornens un in dir, es sey dir lieb oder leyt. » Bâle, fol. CCLVI^{v-1}, l. 15-16 ; Pfeiffer, n° LXXXVIII, p. 287, 38-40. Nous reviendrons longuement sur cette doctrine, et les nombreux textes d'Eckhart qui l'exposent.

a) En marge, de *C: nota*. Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, également de *C: qui deum vere diligit, in omnibus equaliter et omnia equaliter in deo diligit*. — *b) Diligit*, en marge, de *C*.

Dicendum quod verum est, quia nec alium filium nec aliter generat pater in me quam in eternitate. In deo enim nec cadit aliud nec aliter, nec habet filium in eternitate nisi unum qui est *primogenitus in multis fratribus* [1] in eandem ymaginem transformatis, qui non dividitur in multis, sed multos in se unit, nimirum cum ipse sit deus, qui utique unus est in omnibus, etiam per essentiam.

Quod autem dicitur *oportet eum facere*, verum est. Est tamen locutio emphatica commendans dei bonitatem et amorem qui *a)* se toto *b)* bonus est per essentiam, que bonitas non sinit ipsum sine germine esse, ut dicit Dionysius [2], propter quod et se ipsum dat et omne quod habet secundum illud : *cum illo omnia nobis donavit* [3], Rom. 8°, dummodo nos simus apti recipere, Apoc. 3° : *ego sto ad ostium* [4] *et pulso*, et Ysa. 30° *c)* : *exspectat dominus ut misereatur vestri* [5]. Ipsi enim dare est per essentiam et per se secundum illud : primum dives est per se [6], et Matt. 23° : *quotiens volui congregare pullos tuos et noluisti ?* [7] secundum Augustinum [8] super illo.

39. — Trigesimus nonus articulus sic dicit :

A) Pater generat suum filium sine intermissione. Plus dico : ipse generat me suum filium et eundem filium. Quidquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

B) Et infra : propter hoc est celestis pater, vere pater meus, quia ego sum filius ejus, et ab eo omne quod ego habeo, et quia ego sum ille idem filius et non alius : quia pater unum [Fol. 11 v-1] opus operatur et simplex, propter hoc operatur ipse me unum filium suum, sine omni distinctione.

C) Nos transformamur et convertimur in *d)* eum, simili modo

1. Rom. VIII, 29.
2. Voir *De coelesti hierarchia* IV, 1 ; *Patr. gr.* t. III, col. 177 ; et *De divinis nominibus*, IV, 1 ; *ibid.*, col. 693.
3. Rom. VIII, 32.
4. Apoc. III, 20.
5. Isaie, XXX, 18.
6. Voir plus haut, p. 229, n. 3.
7. S. Matt., XXIII, 37.
8. Daniels renvoie au *Questionum Evangeliorum* lib. I, q. 36 ; *Patr. lat.* XXXV, col. 13-30.

a) *S* avait écrit *que*. La correction a été faite par *C*. — *b)* Correction faite par *C*. *S* avait écrit *totus*. — *c)* Dans le ms. : 3°. — *d)* Après *in*, *S* avait d'abord écrit *deum* qu'il a ensuite effacé et remplacé par *eum*. La première liste porte *deum*. Voir p. 177.

sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi, quotquot panes essent, tamen fit unum corpus Christi. Quidquid in alterum convertitur, hoc fit unum cum eo : sic ego convertor in eum quod ipse operatur me unum *a)* esse, non simile, per viventem deum. Verum est hoc *b)*, quod ibi nulla est distinctio.

Sermon *Justi autem in perpetuum vivent.*

A. — « Der vatter gebirt mich seinen sun on underloss. Und ich sprich mer. Er gebirt mich seinen sun, unnd den selben sun. [Ich sprich. Er gebirt mich nit allein seinen sun, mer, er gebirt mich sein wesen, und sin natur in dem innersten quel, da qùill ich uss in dem heyligen geist, da ist ein leben und ein wesen, und ein werck]. Was gott würcket, das ist ein, darumb gebirt er mich seinen sun, on allen underscheyd. » Bâle, fol. CCCIV^{v-2}, l. 40 sq ; Pfeiffer, p. 205, 7-13.

B. — « darumb so ist der hymelisch vatter meyn vatter warlich, wann ich sein sun bin, und alles das von im hab, das ich hab. Und ich der selb sun bin unnd nit ein ander. Wann der vatter ein werck würcket, darumb würcket er mich sein eingebornen sun on allen underscheid. » Bâle, fol. CCCV^{r-1}, l. 7-13 ; Pfeiffer, p. 205, 15-19.

C. — « Es spricht Paulus : wir werdent allzemal gestransformiert in got und verwandelt. Merck ein gleichniss. Zuo gleicherwiss als an den sacrament werwandelt wirdt das brot in unsers herren fronleychnam, wie vil der brot were, so würde doch nitt me dann ein leichnam... Wann was in das ander verwandelt wirdt, das wirdt ein mit im. Also wirdt ich gewandelt in in, dass er wircket mich sein wesen, ein und gleich (bey dem lebendigen got). So ist das war das kein underscheyd ist. » Bâle, fol. CCCV^{r-1}, l. 13-30 ; Pfeiffer, p. 205, 19-29.

Remarquons que ce texte allemand dit *ein und gleich*. Tandis que la première liste d'accusation donne *unum, non simile*, (Voir p. 177) la seconde liste, comme nous venons de le voir, dit simplement : *non simile*. Le terme *unum* a été confondu par erreur avec *suum*. Le catalogue de Jean XXII, proposition 10, dit aussi : *esse unum non simile*. C'est évidemment le texte allemand qui est fautif. On a confondu un-gleich (unn gleich, *non simile)* avec ūn-gleich (und gleich, *et simile)*.

Solutio : totum quod dictum est, falsum est et absurdum, secundum ymaginationem adversantium ; verum est tamen secundum verum intellectum quod idem filius est deus ipse in singulis nobis,

a) Le ms. dit *suum*. Mais c'est une erreur manifeste. Voir plus bas le texte allemand correspondant. — *b)* Et non pas *hec*.



et quod omnia nobis dat cum illo et in illo. Ipse est per quem operatur omnia et sine ipso nichil. Exemplum supra positum, est in natura. Patet etiam hic exemplum in sacramento altaris, nisi quod omne sicut est sicutissimum *a)*. In sacramento enim altaris convertitur totum in totum, non sic in nobis. Unde non sequitur quod nos simus deus, sicut in Christo primogenito, homo est deus, qui est ymago et similitudo dei patris genita, nos autem ad ymaginem et similitudinem et creati.

40. — Quadragesimus sic habet : ego volo deliberare utrum aliquid velim recipere a deo vel desiderare, quia ubi ego essem accipiens a deo, ibi essem ego sub deo vel infra deum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in vita eterna.

> Voir sermon *Justi autem in perpetuum vivent* : « Ich gedacht neüwlich, ob ich von gott wölt icht nemen oder begeren. Ich will mich vast wol beraten, wann da ich von got were nemmende, da were ich under gott, als ein knecht under seinem herren an dem gebende. Allo söllent wir nit sein in dem ewigen leben. » Bâle, fol. cccv^{r-1}, l. 41-47 ; Pfeiffer, p. 205, 36-41.

Solutio : planum est quod in eterna vita erit deus omne et *omnia b) in omnibus* [1], Cor. 15°. Adhuc autem omnes fideles cum Christo primogenito unum corpus *c)* sumus, Cor. 12° [2]. Totius autem et partium unum est esse et unum operari. Si unum patitur, conpatiuntur omnia, si unum gaudet, gaudent omnia. Quinymo *d)* Augustinus [3] super illo : *Ego pro eis sanctifico me ipsum*, Joh. 17°, sic ait : quia ipsi sunt ego in presenti *e)*. Perfectus homo citra et sub deo non quiescit, non est servus. Joh. 15° : *jam non dicam vos servos, sed amicos* [4]. Amor ordinem nescit, ut ait Bernardus [5], aut enim pares invenit aut pares facit. Et secundum Philosophum [6] non est

1. I Corinth., XV, 28.
2. I Corinth., XII, 12 sq.
3. *Johannis Evangelium tractatus* 108, n° 5 ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1916.
4. S. Jean, XV, 14.
5. Daniels renvoie à l'ouvrage attribué à saint Bernard, *Tractatus de charitate*, *Patr. lat.*, t. CLXXXIV, col. 588
6. *Ethicorum Nicom.*, lib. IV, cap. XIII.

a) La lecture *sicutissimum* me paraît certaine. — *b) Et omnia*, En marge, de *C*. — *c)* En marge, de *C : Nota bene de corpore mistico*. — *d)* En marge, de *C : Item, alius corporis Christus caput et que sunt capitis sunt omnium membrorum et que unius membri cujuslibet sunt*. — *e)* Après *presenti*, *S* avait écrit *etiam*, qu'il a exponctué.

amor inter servum et dominum. Dominus enim nomen est superpositionis, servus nomen subjectionis, propter quod deus pater noster dicitur, eorum autem que sub homine sunt dominus, Mat. 11 : *Confiteor tibi pater, domine celi et terre*[1].

41. — Quadragesimus primus in sermone *Omne datum optimum* sic habet : ille homo qui se deo *a)* conmittit et voluntatem suam diligenter querit, quidquid deus illi homini dat, hoc est optimum ; hoc optimum esse oportet de [Fol. 11 v-a] necessitate. Et quod nullus alius modus esse possit qui melior esset, quamvis aliquid aliud melius appareat vel etia msit melius, tamen tibi non esset ita bonum quia deus vult istum modum et nullum alium et sive sit infirmitas sive paupertas sive fames vel quidquid sit, quidquid deus circa te permittit fieri vel accidere vel non permittit, hoc est optimum, sive sit devotio sive interna delectatio, quidquid tu habes vel non habes.

Ce sermon est publié dans l'éd. de Bâle, fol. CCLIX^v ; dans Pfeiffer, n° XL, fol. 134. — LEHMANN, *op. cit.*, en donne une traduction en allemand moderne. A. LASSON, *Zum Text des Meister Eckhart* dans la *Zeitschrift für deutsche Philologie*, B. IX, H. 1, 1878, p. 19, apporte certaines corrextions textuelles. — Voir aussi A. LOTZE, *Kritische Beiträge zu Meister Eckhart*, Halle a. S., 1907, p. 28-31. — Ce sermon est imprimé aussi dans l'édition des sermons de Tauler, de Pierre de Nimègue, c'est-à-dire de Canisius, Cologne, 1543, fol. CCXI^r . Il se trouve sans nom d'auteur dans le ms. de Berlin 4° 841, fol. 13^v ; de Stuttgart, 8°, 13, fol. 17^v ; d'Einsiedeln, 277, fol. 199^v ; de Saint-Gall, 1066 ; de Strasbourg 2795, fol. 4^v, (court fragment correspondant à Pfeiffer, 134, 4 — 135, 16) et fol. 157^v, en entier ; de Bâle AX 117, fol. 215^v. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 330.

1. S. Matt., XI, 25.

a) En marge, de *C*. Dans la marge inférieure, s'étendant sous les deux colonnes, on lit encore cette longue note, de *C* : *Voluntas dei in quacunque re nec potest queri nec servari melius nec verius nec inveniri certius quam in ipsamet dei voluntate, juxta istum articulum. Deus enim in nullo queritur certius, in nullo in hac vita habetur immediatius, in nullo unitur intimius, ad nichil in quacumque necessitate recurritur tutius et securius* (et non *rectius*), *nusquam petitur et oratur fiducialius, in nullo moritur homo securius, nulli homo se potest committere fidelius. Voluntas dei ejus potentia est, unde omnia que vult petenti dat, quidquid vult, cui et quando et quomodo et quantum vult. Dives quia habet omnia, sapiens quia scit omnia, fidelis quia illi qui sibi firmiter credit, facit sicut sibi ipsi. Quidquid in ipsa vere petitur, certissime exauditur. Voluntas enim dei est deus ipse in se, in omni sua bonitate. Ponens se in dei voluntate ponit se super omne creatum et creabile, propter quod stat in firmo et tuto, in equalitate, quia omnia in ipsa equalia, stat in libertate, stat in vera pace et securitate quia nichil est ibi perturbans nec aliquot molestans appropinquare. Psalmus : « non accedit ad te malum et flagellum non appropinquabit tabernaculo ».*

Ce sermon, qui n'avait comme seule garantie d'authenticité que l'édition de Bâle, doit être regardé désormais comme œuvre certaine d'Eckhart. Remarquons que jusqu'à présent nous n'avons pas encore trouvé cette édition de Bâle 1521/22, en défaut. Nous avons noté au sermon précédent que cette pièce *Omne datum optimum* avait certains rapports avec les sermons 10, 43 (en relation à son tour avec les sermons 59, 65, 66) et 14, qui bénéficient de son authenticité. Voir M. Pahncke, *op. laud.*, p. 41-48. — On peut relever de plus, certaines ressemblances littéraires et doctrinales entre ce sermon 40 et le sermon 48 : *Ecce ego mitto angelum meum*, Pfeif., p. 159. Comparer p. 137, 12-14 avec 160, 6-8. Le premier texte dit : « Ich wart einest gefrâget : waz der vater tête in dem himel ? Dô sprach ich : er gebirt sînen sun, unt daz werk ist ime sô lüslich unde gevellet ime sô wol, daz er niemer anders getuot dan geberen sînen sun, unde sie beide blüegent ûz den heiligen geist. » Et le second s'exprime ainsi : « Ich hân ez ouch mê gesprochen, der mich frâgte, waz got tête, ich sprêche : er gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle niuwe und frisch und hât sô grôzen lust an dem werke, daz er anders niht entuot danne daz er daz werk würket unde den heiligen geist in ime und alliu dinc. » Voir A. Spamer, *op. laud.*, p. 330.

Dans la rédaction actuelle du sermon *Omne datum optimum*, nous lisons en effet, ce texte : « Ir söllen das wissen, die menschen die sich zuo gott lassent und seinen willen allein suochent mitt allem fleyss, was got den selbigen gibt, das ist und dunckt sy das best. Du seyest des gewyss (als das got lebt) das es von nott das aller best sein muoss, unnd das kein ander weise möcht gesein die besser were, wie das sey, das doch ein anders besser schein, so wer es dir doch nit als guot, wann gott wil dise weiss unnd kein ander weise, unnd dise weiss muoss von not dir die beste weiss sein. Es sey siechtag, oder armuott, oder hunger, oder durst, oder was es sey, was gott über dich verhenget, oder nitt verhenget, das ist dir alles das best, es sey andacht, oder innigkeit, das du der beider nit hast, und was du hast oder nitt hast. » Bâle, fol. CCLIX^{v-a}, l. 10-28 ; Pfeiffer, p. 134, 8-19 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 4^{v}, l. 7-23 ; fol. 157^{r}, l. 6 — 158^{r}, l. 2.

Solutio : dicendum quod qui secus sentit a), non vere amat deum solum ipsum in omnibus et omne in ipso, nec perfecte conformis est divine voluntati, presertim cum hoc ipso, quod deus vult aliquid, illud bonum est, et quod non vult, malum est. Augustinus libro Confessionum 10° [1] sic ait : optimus minister tuus est, domine,

1. *Confess.*, lib. X, cap. 26 ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 795.

a) En marge, de *C*.

qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audiet.

42. — Quadragesimus secundus articulus dicit sic : homo debet diligere proximum sicut se ipsum, non quod homo diligat proximos suos ad idem bonum vel in ordine ad eundem deum, ad quem deum homo se ipsum diligit, sed debet eos ita intense diligere sicut se ipsum per omnem modum.

Voir sermon *Omne datum optimum* : « Es scheynet schwer, das unser herr gebotten hat, das man den neben christen menschenn liebhaben soll, als sich selber. Diss sprechent gemeyn grobe leüt, sy sprechent, man sol sy zuo dem gott liebhabenn, do man sich selber zuo liebhat. Neyn es soll nitt also sein. Man sol sy also ser liebhaben, als sich selber, unnd diss ist nicht schwer. » Bâle, fol. CCLX^{r-2}, l. 35-43. Pfeiffer, p. 135, 40 — 136, 5 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 155 ^{r}, l. 10-20. C'est ce texte quelque peu modifié que visent très vraisemblablement les accusateurs.

Solutio patet ex dictis. Qui enim diligit *a)* deum solum in omnibus et omne in ipso, non habet plus et minus in uno, secundum illud Mat.[1] : *qui amat plus* b*)*, *non est me dignus.* Rursus, qui deum amat ex toto corde, ex tota anima, tota mente, et omnibus viribus, non habet utique quod diligat quippiam extra deum, ubi cadit plus et minus in creaturis. Propter hoc Marcus[2] habet : *diliges proximum tuum tanquam te ipsum. Tanquam* ait, id est : *tantum quantum.* Et illa litera frequenter utitur Augustinus[3].

43. — Quadragesimus tertius articulus sic ait : omnes creature sunt unum purum nichil. Quidquid non habet esse, hoc est nichil. Nulla creaturarum habet esse, quia esse creaturarum dependet ex presentia dei. Si deus ad ictum oculi se averteret, tunc creature redigerentur in nichilum. Ego dico aliquando et est verum : qui acciperet totum mundum una cum deo, ille non haberet plus quam si ipse solum deum haberet.

Sermon *Omne datum optimum* : « Alle creaturen seind ein lau-

1. S. Matt., X, 38.
2. S. Marc, XII, 31.
3. Voir plus haut, p. 203.

a) S avait d'abord écrit *dimisit.* Lui ou *C* a corrigé ensuite en *diligit* qui se trouve en marge. — *b)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *in deo non est plus et minus ; in creatura vero est plus et minus.*





ter nicht. [Ich sprich nitt das sy kleyn seyent oder icht seyen, sunder sy seynd ein lauter nicht]. Das wesens nit hatt, das ist auch nicht. Alle creaturen hand kein wesen, wann ir wesen schwebt an der gegenwürtigkeyt gottes. Abkerte sich gott eynen ougenblick, sy wurden zuo nicht. Unnd ich sprich etwan (unnd ist auch war), der alle die welt neme mit gott, der hette nit me, dann ob er got allein hett ». Bâle, fol. CCLX[v-1], l. 29-40 ; Pfeiffer, p. 136, 23-29 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 156 [r], l. 5-15.

Solutio : dicendum quod hoc negare est deum blasphemare et ipsum abnegare.

A) Si enim creatura habet aliquod esse quantumcunque [Fol. 12 [r-1]] modicum sine deo, tunc deus non esset causa omnium.

B) Preterea, creatura non esset *a)* creata ; creatio enim est acceptio esse ex nichilo.

C*)* Rursus, duo divisionem dicit, et radix est omnis divisionis. Unde si deus divisus est, et duo cum alio quocunque *b)*, illud non erit ens ; deus enim est esse et immediata causa omnis esse.

D) Preterea, deus est unus sine uno et supra numerum ; unde ipse non ponit in numerum cum aliquo habente numerum [1].
Patet igitur notabiler brevitas et inbecillitas intellectus eorum qui premissa objiciunt.

E) Preterea, secundum istos non est infinitum bonum ; infinitum enim est extra quod nichil est.

F) Preterea, creatura non esset contempnenda, sed amanda utpote in *c)* se et ex se bona.

44. — Quadragesimus quartus articulus sic dicit : virtus quam homo perfectus habet, ipsa habet radicem in fundo deitatis radicatam et plantatam, ubi solum ipsa suum esse vel suam essentiam habet.

Cet article ne se trouve plus dans la rédaction actuelle du sermon *Omne datum optimum.*

---

1. Eckhart répond ici par la doctrine censurée dans la première liste. Voir plus haut, p. 175.

---

a) En marge, probablement de *C.* — *b)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons de *C : deus, cum sit supra omnem numerum, non ponit cum aliquo in numerum.* — *c)* *S* avait d'abord écrit *ex* ; il a corrigé lui-même en *in.*

Solutio : verum est hoc secundum illud : *dominus virtutum, ipse est rex gloriae* [1]. Docet hoc Thomas Prima Secunde [2], distinguens virtutes polliticas, purgatorias, purgati animi et exemplares. Et hoc est quod Apostolus ait : *in caritate radicati et fundati* [3]. Ad Rom. 5°. *Caritas dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum* [4].

45. — Quadragesimus quintus articulus sic habet : omnia debent perfici in uno humili homine.

Sermon *Omne datum optimum*. Voici le contexte de cette proposition : « Ich hab eüch vor gesagt : Wer von oben herab empfahen will, der muoss vonn not unden sein, in rechter demütigkeit. Und wyssent das in der warheit, ist da icht aussen, das ist nitt alzuomal unden ist, dem wirt auch nichtes nitt, noch emphahet auch nitt, wie klein es ioch ymmer seyn möge. Bistu icht sehend auff dich, oder auff eyn ding, oder auff yemants, so bistu nit unden an, so empfahet auch nitt. » C'est le texte suivant sous une forme, un peu différente, que visaient très probablement les censeurs de 1326 : « Mer bistu zuomal unden an, so empfahestu zuomal und volkommenlich. » Bâle, fol. CCLX^{r-1}, l. 4-17 ; Pfeiffer, p. 137, 22-29 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 157 ^{v}, l. 1-13.

Solutio : dictum est supra.

46. — Quadragesimus sextus articulus sic ait : omnes res create sunt nichil in se ipsis.

Voir plus haut, p. 236.

Solutum est supra.

47. — Quadragesimus septimus articulus in sermone qui incipit : *Ejus qui in te est populi misereberis*, sic dicit : corpus meum *a)* et anima mea *b)* sunt unita in uno esse, non sicut in uno operari, quemadmodum anima unitur oculo in uno operari, id est in videre. Sic habet etiam *c)* cibus quem ego comedo : fit *c)* unum in *c)* esse

1. Psalm, XXIII, 10.
2. Ia IIae, q. LXI, a. 5. Voir plus haut, p. 200.
3. Ephes., III, 17.
4. Rom., V, 5.

a) S avait écrit *me*, abréviation de *meum*. *C* a ajouté un *m*. — *b)* Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *anima deo uniri potest in uno esse*. — *c)* Au-dessous de la ligne, de *C*.

cum natura mea non solum unitus ei secundum unum operari. Et hoc exemplariter representat illam magnam unionem quam cum deo habere debemus in uno esse, non in uno operari tantum *a)*, propter hoc rogabat *b)* [Fol. 12 r-2] phariseus dominum ut manducaret cum illo.

Sermon que nous croyons inédit.

Solutio : verum est, devotum et morale, secundum illud Augustini [1] : Cresce et manducabis me, nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tue, sed tu mutaberis in me.

48. — Quadragesimus octavus articulus in sermone qui incipit : *In occisione gladii mortui sunt,* sic dicit : deus non cognoscit nisi esse, ipse non scit nisi esse ; deus non diligit nisi suum esse, ipse non cogitat nisi suum *c)* esse.

Ce sermon est publié dans l'édition de Bâle, fol. CCLXXVIII v ; dans Pfeiffer, n° LXXXII, p. 261. LEHMANN, *op. cit.*, p. 214, en donne une traduction en allemand moderne. — On le lit sans nom d'auteur dans le ms. de Saint-Gall, 966, p. 87, et dans le ms. de Strasbourg 2795, fol. 61 r. La liste de 1326 tranche définitivement la question ; nous avons là un nouveau sermon prêché certainement par maître Eckhart.

Nous retrouvons dans ce sermon le texte incriminé en 1326. «[Ein meister spricht : wesen ist so lauter und so hoch, alles das got ist, das ist ein wesen]. Got bekent nicht dann allein wesen ; er weist nicht denn wesen, [wesen ist sin ring]. Got liebet nicht denn sein wesen, er gedenckt nicht dann sein wesen. » Bâle, fol. CCLXXVIII v-2, l. 40-46 ; Pfeiffer, p. 262, 40 sq. ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 62 r, l. 15-20.

Solutio : constat quod deus omnia cognoscit et diligit in se ipso et per suam essentiam, propter quod solliciti esse debemus de haben-

1. *Confess.*, lib. VII, cap. x ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 742.

a) Au-dessous de la ligne, de *C*. — *b)* Dans la marge inférieure, nous lisons, de *C* : *Vide quod istam unionem homo multum debet querere et ad ipsam tendere. Hec enim est in intimo et firma, unio vero in operari quasi forinseca est ad istam in hac vita, nec stabilis est. Ratio istorum : unio in esse est, et in esse unum cum deo quod non fit nisi deo qui solus unus proprie, et vere est ; unde et in ipsum divisio cadere non potest ; sed unio in operari est in esse unito quod est in similitudine et per similitudinem dei que non est ipse deus ; propter quod non est mansura juxta illud :* servus non manet in domo in eternum, filius vero manet in eternum [Joh. VIII, 35]. *Servus est homo in similitudine et per similitudinem, sed filius ipse* (dans le ms. : *ipso*) *dictus filius* (ms. *filio ?*) *in se.* — *c) Suum* n'est pas dans le ms. Il est dans le texte allemand ; et le sens de la phrase l'exige.

da caritate per quam manemus in deo et deus in nobis. Iterum etiam ut simus filii dei secundum illud : *dedit eis potestatem* a) *filios dei fieri*[1]. Filius enim in patre est et pater in filio. Filius autem est a *philos*, quod est amor, qui amore, non timore operatur. Item, filius est qui non habet extra deum ubi capud suum reclinet, exemplo columbe de qua dicitur Genes.[2] VIII, b) ; secundum illud Psalmi : *deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*[3]. Alia translatio habet : *quoniam bene michi non est sine te.* Item, filius est qui fit alius, non aliud, qui non habet patrem quippiam aliud sive alienum a c) deo, secundum illud : *patrem nolite vocare super terram ; unus est enim pater vester*[4].

Quod autem idem articulus secundo dicit : Ego dico omnes creature sunt unum esse :

> Cette deuxième idée du même article dont parle ici Eckhart, n'est pas mentionnée dans le texte d'accusation qu'on lit plus haut. On la retrouve cependant bien dans le sermon *In occisione gladii*, immédiatement après le paragraphe que nous venons de transcrire. « Ich sprich, all creaturen seind ein wesen. » Bâle, fol. CCLXXVIII^{v-2}, l. 46-47 ; Pfeiffer, p. 263, 3-4 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 62^{r}, l. 20-21.

Male sonat et sic falsum est. Verum est quod sic unum sunt in esse, sicut unum sunt in deo qui est esse d), a quo omnia sunt et esse habent inmediate. Propter quod sollicitus sit homo vitare malum, quod est privatio esse, et consequenter privatio veri et boni, et sic extra deum et extra communionem sanctorum.

49. — Quadragesimus nonus articulus sic habet : non est aliquod vivere ita debile si e) accipiatur in quantum est esse, nisi tunc sit nobilius quam omne quod unquam vivere vel vitam habuit.

> Dans ce même sermon : *In occisione gladii*, nous lisons : « Es ist kein leben so kranck der es nimpt als es wesen ist, so ist es edler dann alles das ye leben gewann. » Bâle, fol. CCLXXIX^{r-1}, l. 17-19 ; Pfeiffer, p. 263, 13-15.

1. S. Jean, I, 12.
2. Genes., VIII, 9.
3. Ps., XV, 2.
4. S. Matt., XXIII, 9.

a) En marge, de *C* : *nota de filio dei* ; et dans la marge supérieure, également de *C* : *nota : quis proprie filius dei dicitur.* — b) Le chiffre n'est pas dans le ms. Il s'y trouve un vide. — c) *a* se trouve en marge, écrit par *S*. — d) Après *esse*, *S* avait écrit *sicut u*... qu'il a ensuite exponctué. — e) Écrit deux fois dans le ms. Le premier *si* est effacé.

Le ms. 2795 de Strasbourg, fol. 62 v, l. 14-17 rapporte ainsi cet article : « Es ist kain wesen so kranck der es nimet als es wesen ist, so ist es edler denn alles das das ie leben gewann. »

Et infra : ego dico interdum quod carbo est nobilior quam [Fol. 12 v-a] aurum. Hoc est valde mirabile. Unus lapis est nobilior in quantum habet esse, quam deus et sua deitas sine esse, si esse ab eo auferri posset.

« Ich sprich etwann, das ein holz besser ist dann gold, das lüchtet gar wunderlich. Ein stein ist edler (als er ein wesen hat), dann gott und sein gotheit on wesen, ob man im wesen möcht abthuon ». Bâle, fol. CCLXXIX r-1, l. 45, sq ; Pfeiffer, p. 263, 32-34.

Le ms. 2795 de Strasbourg, fol. 63 v, l. 5-6, relate ainsi cette proposition : « Ich sprach etwén, das ain holz ist edler dem gold, das ist gar wunderliche ; got der stirbet nit, allü ding lebet in im... »

Solutio : rudis est qui hoc negat, nam sine esse, omnia sunt nichil et certe sine esse *a)*, deus nec esset nec deus esset. Propter quod moraliter sollicitus sit homo cavere peccatum et malum, quod est privatio esse, ut jam dictum est supra.

50. — Quinquagesimus in sermone *Nunc scio vere quia misit dominus angelum suum*, sic ait : omne quod est, hoc est deus.

Ce sermon se lit dans l'édition de Bâle, fol. CCLXXXV v ; et dans Pfeiffer, n° XXV, p. 97. — On le trouve, anonyme, dans le ms. d'Einsiedeln, 278, p. 209 : de Saint-Gall, 972a, p. 180. Le ms. de Bâle BXI 10, fol. 183r l'attribue nommément à Eckhart, attribution rendue certaine par le document de Soest.

La proposition incriminée ne se lit plus dans ce sermon *Nunc scio*. On y trouve des formules approchantes ; et voici dans quel contexte. « Gott wonet in eyn liecht da nitt zuo ganges ist. Es ist eyn inhangen in seyn selbs lauter wesslichkeit, da nicht zuohangendes ist. Was zuofall hatt, das muoss ab. Er ist eyn lauter ynstan in sich selber, da weder diss noch das ist, wann *was in gott ist, das ist gott*». Bâle, fol. CCLXXXVI r-2, l.8-15 ; Pfeiffer, p. 99, 17-21. Il ne faudrait qu'une simple modification pour retrouver notre proposition. Mais pareille restitution n'est point permise ici. Ce membre de phrase *wann was in gott ist, das ist gott*, est certainement original. Tout est dieu en dieu ; parce qu'en Dieu, comme le répète Eckhart après les théologiens, il ne peut y avoir place pour des accidents.

Et cette remarque vaut également pour cet autre membre de

a) Après *esse*, *S* avait écrit *nec* qu'il a ensuite exponctué.

phrase : « Aber was an got ist, daz ist gott ». Bâle, fol. CCLXXXVI r-a, l. 32-33 ; Pfeiffer, p. 99, 30-31.

Il nous faut donc conclure que la rédaction actuelle du sermon *Nunc scio* ne contient plus la proposition incriminée par les juges de Cologne, en 1236.

Solutio : falsum est et error. Sed verum est *quod ex se ipso, per ipsum et in ipso, sunt omnia*. Et Thobiae[1] 10° *a)* : *omnia in te uno habentes*. Et secundum hoc omnia citra deum contempnenda sunt et ipse amandus in omnibus et omnia in illo.

51. — Quinquagesimus primus in sermone *Intravit Jhesus in quoddam castellum* sic ait : ego interdum dixi de illo castello, quod ipsum sit una virtus in anima que sola *b)* sit libera. Interdum vocavi ipsum, custodiam anime vel spiritus. Interdum dixi ipsum esse lumen anime vel spiritus ; interdum dixi ipsum esse scintillam quandam. Sed modo dico quod ipsum est nec illud nec illud, sed tamen est aliquid quod est illud vel istud, vel super hoc et illud, altius quam celum super terram. Propter hoc nomino ego ipsum modo, nobiliori modo, quam unquam ipsum nominaverim. Ipsum insidiatur sive contrariatur etiam ipsi modo et est super hoc ; ipsum est liberum ab omni nomine et nudum absque omni forma et est sibi ipsi ; ipsum est valde simplex, sicut *a)* deus est unus et simplex quod cum nullo modo ad hoc respici potest.

Cet article est extrait, comme il est indiqué, d'un sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*.

Or nous possédons plusieurs sermons sur ce thème, ou plusieurs rédactions.

1. — Le premier sermon *Intravit* est imprimé dans l'édition de Bâle 1521-1522, fol. CCXCVIr. En voici l'*incipit* et l'*explicit*.

I. — Unser herr Jesus Christus gienge uff ein bürglin

. . . .

Eya nun merckent mit fleiss diss wort. Es müss von nott sein.

E. — Das wir also seyend ein bürglin in dem Jesus auffgee und werd empfangen unnd ewigklich in uns bleybe in der weise als ich gesprochen han. Das helff uns got.

Ce sermon se trouve aussi dans l'édition de Pfeiffer, n° VIII,

1. Tob. X, 5.

a) Dans le ms. : 4°. — *b)* *S* avait d'abord écrit *solum*. Il a ensuite exponctué le *u*, et écrit au-dessus un *a*. — *c)* *Sicut... simplex*, en marge, de *C*.



p. 42-47, et dans l'édition de BÜTTNER, II, p. 149-156. Ce dernier et LEHMANN, *op. cit.*, p. 171, en donnent une traduction en allemand moderne. Appelons A cette première instruction.

2. — Il existe dans Pfeiffer, nº IX, p. 47-53, un second sermon *Intravit Jhesus* dont voici le commencement et la fin :

I. — Sant Lucas schrîbet in dem êwangeliô, daz unser herre...

. . . .

Driu dinc tâten Marîen sitzen bî den füezen unsers herrens.

E. — Das wir ime gewêrlich nâch volgen an üebunge wârer tugende, des helf uns got.

Ce second sermon, que nous désignons par B, n'a rien de commun avec le premier.

3. — De plus SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Iéna, 1912, p. 61-67, a édité, d'après le ms. 371 de l'abbaye de Melk, un troisième sermon sur ce même passage de saint Luc, X, 38 :

I. — Der Herr Jhesus gie in ein chastel ; da ward er enphangen von einer junchfrawn.

E. — Was er leidens über in verhengt, das er des mit chaim willen wolt über haben sein.

Ce texte C du manuscrit de Melk se présente à nous comme une compilation dont on retrouve des fragments dans les œuvres d'Eckhart, comme Spamer l'indique en note. Le rédacteur de cette compilation — peut-être Eckhart lui-même, à la rigueur — avait sous les yeux le texte A. Il me suffira de relever entre ces différents textes une seule concordance, qui intéresse particulièrement le procès de maître Eckhart.

Texte A
Ed. Pf., p. 44, 23-27.

Daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch fleisch, si fliuzet ûz dem geiste unde belîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grüenende unde blüende in aller der fröide und in aller der êre, daz er in im selber ist.

Texte C
Ed. Spamer, p. 62, 13-16.

Und in der sel ist ein chrafft, dy tag noch nacht chain rue hat und felwst aws dem geist und ist gantz geistlich. In der chrafft ist got gantz plüend und gruenund in allen den frewden und ern als er in im selber ist.

L'auteur du texte C a donc écrit après la rédaction du texte A.

On voit aussi qu'il a connu et utilisé le traité III qu'on a longtemps attribué à maître Eckhart : *Von der sêle Werdikeit und Eigenschaft.*

Sur ce texte *Jhesus intravit in quoddam castellum*, il nous reste enfin un sermon rédigé en latin, publié par FR. VON DER LEYEN, voir *Zeitschrift für deutsche Philologie*, B. XXXVIII (1906), H. 2, p. 179-197.

I. — Intravit Jesus...
Considerate diligenter istud verbum : mulier quaedam excepit eum.

E. — Tunc intrat in eam et est in ea et in ista parte est anima deo similis : aliter, non.

Ce texte latin est une traduction du texte A allemand, traduction fautive en de multiples endroits, et consciemment fautive, semble-t-il.

Quel est, parmi ces différents textes, celui qu'avaient sous les yeux les juges de Cologne quand ils censurèrent la doctrine de maître Eckhart, sur le château de l'âme, doctrine que nous avons rapportée plus haut ? La question n'est pas sans intérêt pour l'étude philologique des sermons de maître Eckhart. Rappelons-nous tout d'abord la forme sous laquelle les juges présentèrent l'opinion du maître, dans le premier acte d'accusation :

« Item quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam. Sequitur quod est valde simplex, sicut deus est unus et simplex, ita simplex et super omnem modum, quod nec deus pater potest ipsum intueri secundum modos et proprietates personales, et si intueretur ipsum hoc constaret ipsum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales eo quod ipsum est sine modo et proprietate. Sed secundum quod ipse deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est pater nec filius nec spiritus sanctus, sic potest intrare illud unum quod voco castellum. » Voir plus haut, p. 183.

Ce texte de la première accusation diffère du texte de la seconde accusation que nous étudions maintenant : ces deux accusations ne portent pas exactement sur la même proposition. Mais c'est le même sermon qui est visé.

Ce sermon n'est pas le sermon B qui ne contient aucune opinion pareille. De plus,—et ceci est digne de remarque—ces textes ne sont pas extraits de la traduction latine de A, bien qu'on y retrouve l'équivalent de cette doctrine. Voir FRIEDR. VON DER LAYEN, *art. cit.*, p. 189-191. « Memini me dixisse, quod una virtus sit in spiritu, quae virtus sit sola libera. Etiam dixi, quod esset custos ipsius spiritus. Etiam dixi, quod ipsa sit lumen spiritus. Etiam dixi ipsam esse scintillam spiritus. Sed modo dico, quod neque est hoc neque illud et tamen est aliquid, quod est supra

et transcendit hoc et illud sicut coelum transcendit supra terram. Quapropter secundum quod istam virtutem accipimus nunc, tunc est in nobiliori modo, quam unquam accepi ; sed ipsa potest ponere istam nobilitatem et est multo altius supra. Est enim libera ab omni nomine et nuda ab omni forma, libera et absoluta et est in se ipsa quod est. Est enim simplex ut deus simplex in sua simplicitate, quod ad eum nullo modo est accedendum... Ego dico in veritate et verum est et veritas dicit per se ipsum, quod istud castellum est ita simplex et super omnem modum et est illa virtus animae, de qua locutus sum... Ita simplex unica et alta super omnes potentias et virtutes et transcendit omnem modum... Et istud est satis unum intelligendum, quia istud solum unum est sine modo et est sine proprietate et ideo per deum deus nunquam debet introspicere. Et istud staret ipsum omne nomen deitatis cum proprietate suae personalitatis, ista omnia excluderentur, si unquam debet introspicere. Sed sicut est simplex unum sine proprietate, sic nec est pater nec filius nec spiritus sanctus in isto sensu, tamen unum est et ubi unum est, ibi nec est hoc nec illud. »

Il me paraît donc probable que les accusateurs ignoraient ce texte latin, dont la rédaction est sans doute postérieure à 1326.

C'est dans le texte A, de la rédaction allemande, que nous lisons, mais en différents endroits, la proposition condamnée : « Ich han underweylen gesprochen, es sey ein krafft im geyst die sey alleinn frey, underweylen han ich gesprochen, es sey ein liecht des geystes... Es ist von allen namen frey, von allen formen bloss, ledig, unnd fry allzûmal, als got ledig und frey ist in im selber. Es ist so gar ein und einfeltig als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weisse darzû gefolgen mag. » Bâle, fol. CCXCVII^{r-2}, l. 33 sq. ; Pfeiffer, p. 46, 3 sq — « Dise krafft gethar auch nymmer darinn gelûgen, so recht einfaltig unnd so ein und so ob allem wesenn, unnd ob allen krefften ist diss einig ein, das im nymmer krafft noch weyse zû lûgen mag, noch auch gott selber. Mit gûter warheyt, unnd also warlich als gott ist, got selber lûget nymmer darinn eynen augenblick, und gelûget noch nye darin, als er sich habend ist nach weyse unnd auff eygentschafft seiner personen. Diss ist gût zû merckent, wann diss einig ein ist on weyse und on eygenschafft. Und darumb sol gott ymmer darin gelûgen, es mûs in kosten alle sein göttliche nammen, unnd sein personlich eygenschafft, das mûss er alzûmal hie verlassen, sol er ymmer darin gelûgen, sunder als ist ein einfaltig. Ein on alle weyse und eygenschafft, da ist weder vatter noch sun noch heyliger geyst, in disem sinne, und ist doch ein ettwas, das ist weder diss noch das. » Bâle, fol. CCXCVII^{v-1}, l. 29 sq ; Pfeiffer, p. 46, 26 sq ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 18 ^{r}.

Maître Eckhart a parlé à maintes reprises de la « scintilla animae ». Voir, par exemple, son sermon *Homo quidam fecit*

cenam magnam, dans SPAMER, *op. cit.*, p. 29, 17 ; p. 41, 15 ; 42, 5 ; 43, 10. — Voir aussi son sermon *Qui odit animam suam in hoc mundo*, *ibid.*, p. 50-51, etc., etc. — Je renvoie aussi à la pièce intitulée *Ein fast kurtz und gûte leer* gesetzt uff ein gleichnuss, durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonlich gepflegen hat zû predigen, éd. Bâle fol. CCC. «... in dem funcken in der seel, der weder stat noch zeitt nye berürt. Diser funck widersagt allen creaturen, unnd wil nicht dann gott bloss, als er in im selber ist. In genüget weder an vatter, noch an sun, noch an heiligen geist, noch an den dreyen personen, als verr als eyn yegliche bestat in irer eigenschafft. Ich sprich es warlich das disem liecht nit benüget, an der einikeit der fruchtbarlichen art götlicher natur... » (Fol. CCCI r-1, l. 26 sq.). — Le sermon *Adolescens, tibi dico, surge*, reprend la même idée : « Ez ist ein kraft in der sêle, und niht alleine ein kraft, mêr : wesen, und niht alleine wesen, mêr : ez loeset wesen, unt diu ist sô lûter und sô hôch und sô edel in ir selber, daz dar în niht mac kein crêatûre, sunder got alleine der wonet dar inne. Jâ bî guoter wârheit, unde got selber der enmac dar în niht, als er nâch wîse ist. Jâ got der enmac dar în niht mit keiner wîse : got der mac alleine dar în mit sîner blôzer götlicher nâtûre. » (Ed. Pf., p. 258, 18 sq.)

Cette rédaction A, nous apparaît donc comme la rédaction la plus ancienne des sermons *Intravit Jhesus in quoddam castellum*, rédaction qu'Eckhart se refuse cependant à reconnaître comme l'expression exacte de sa véritable pensée.

Ce sermon est un de ceux dont l'authenticité est le mieux attestée. On le lit dans le ms. 2795 de Strasbourg. Le ms. de Berlin 8°, 12, fol. 3r-5v, qui contient une grande partie de ce sermon, porte cette suscription : « Daz sprechet meister Eghart. » Le ms. de Stutgart HBI, ascet. 6, fol. 134r, le désigne aussi comme œuvre d'Eckhart. Voir SPAMER, *op. laud.*, p. 341. Le ms. de Melk 371 dit aussi, fol. 307v-a : « Ein andere predig meister Eckharts von paris. » Cette suscription est bien valable pour authentiquer d'une façon générale la doctrine de ce sermon ; mais on ne peut pas dire qu'elle suffit à garantir comme authentique la rédaction qu'elle patronne. — Ce sermon VIII de Pfeiffer attesté explicitement comme œuvre d'Eckhart par la liste de 1326, par la suscription de deux mss. a circulé de très bonne heure. On le regardait comme un des sermons les plus spécifiques de la pensée et de la méthode de maître Eckhart. L'édition de Bâle le présente ainsi fol. CCXCVI r-1 : « Uff Marie himelfart, die vierd predig geet uff ein subtyl und geystlich usslegung der ersten wort des heutigen evangeliums Luce X... Und ist ein kostliche predig inhaltend gar nahe den gantzen grund aller predig des hochgelerten Doctor Eckarts, als man sehen wirt. » Cette large diffusion imposa au texte des variantes nombreuses et importantes. Les rédacteurs des deux listes de 1326 ne travaillent pas sur un texte absolument semblable. Le texte

de la seconde liste se tient plus près de la rédaction de l'édition de Bâle. Par contre, c'est le texte de la première liste que Jean Wenck avait sous les yeux quand il composa son *De ignota litteratura*. Voir E. VANSTEENBERGHE, *Le « De ignota Litterarura » de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. VIII, H. 6, Münster i. W., 1910, p. 25.

Solutio : dicendum quod in sermone illo jam dudum michi oblato, multa inveni que nunquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa et quasi sompnia, propter quod illa penitus reprobavi. Quantum vero *a)* ad illa que [Fol. 12^{v-2}] hic tacta sunt, verum est quod deus sub ratione et velamine veri ingreditur intellectum, sub *b)* ratione vero et velamine boni, ingreditur voluntatem, per essentiam autem nudam que est supra omne nomen ingreditur et illabitur ipsi nude essentie anime, que et ipsa nomen proprium non habet, et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Jhesus ingreditur quantum ad esse, potius quam quantum ad operari, conferens anime esse divinum et deiforme per gratiam, que essentiam respicit et esse secundum illud *c)* : *gratia dei sum id quod sum* [1]. Et hoc quidem morale est, docens hominem renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nichil habere amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum sine modo et qualibet proprietate includente modum.

52. — Quinquagesimus secundus articulus, in sermone qui incipit *Intravit Jhesus in templum dei et ejiciebat omnes vendentes*, sic habet de quadam perfectione ad quam anima vel homo in hac vita potest attingere : et tunc est exterior homo obediens interiori homini usque ad mortem suam, et tunc est in stabili pace in servitio dei omni tempore.

Ce sermon est publié dans l'édition de Bâle, fol. CLXXXVI^r; dans Pfeiffer, n° VI, p. 33. On le trouve aussi dans l'édition de Cologne 1543, fol. LXXX^r ; BÜTTNER, *op. cit.*, III, p. 141, en donne une traduction en allemand moderne. C'est un des sermons d'Eckhart qui fut aussi très répandu. On en trouve des mss. à Stuttgart, HBI, Ascet. 203, fol. 41^r ; Strasbourg, 2795, fol. 149^r ; cgm. 365, fol. 177^v ; probablement à Trèves, Bibl. de la ville, 303,

1. I Corinth., XV, 10.

a) Après *vero*, se trouve un *quod*, effacé. — *b)* En marge : *nota*, de *C*. Un signe renvoie à la marge supérieure, où nous lisons, de *C* : *nota quomodo deus illabitur anime*. — *c)* *Illud*, en marge, de *C*. Dans le texte, *esse*, effacé.

p. 75. On en trouve encore des fragments — les mêmes — à Berlin 8° 12 ; et à Paris, B. N., fonds all. 222, fol. 244v. Le ms. de Stuttgart HB, Ascet. 203, in-4°, fol. 41r, fait précéder ce sermon d'une rubrique : « Meister eckehartz bredigen von der ynnerlychen geburt christi. » Le ms. de Melk 586 in 2°, attribue aussi ce sermon à maître Eckhart ; mais la rédaction de ce ms. est bien différente de celle que nous lisons dans l'édition de Bâle. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 340-341. L'attestation de ces mss. est confirmée par la seconde liste de 1326 ; et l'on doit définitivement rayer ce sermon des œuvres de Tauler.

Nous lisons dans ce sermon *Intravit Jhesus in templum dei*, la proposition de 1326, sous la forme suivante : « Denn ist der ausser mensch gehorsam seim innern menschen untz in seinen todt, und ist denn in stetem frid in dem dienst gottes allzeit ». Bâle, fol. CLXXXVIIv-2, l. 16-19 ; Pfeiffer, p. 38, 3-5 ; ms. 2795 de Strasbourg, fol. 157r, l. 14-17.

Solutio : dicendum ut supra. Qui hoc negat, juvenescit, ut ait Philosophus, nec se ipsum abnegavit.

53. — Quinquagesimus tertius articulus, in sermone qui incipit *Effundam super vos aquam mundam*, sic ait : anima exit se ipsam et deus intrat ipsam et ibi generat deus suum unigenitum filium ; ibi parit anima unam regenerationem in deo, hoc est spiritus sanctus.

Ce sermon *Effundam super vos* nous est inconnu.

Solutio patet ex superioribus. Et est morale excitans hominem, qui est *a)* ad ymaginem dei, ad amorem dei *b)*, eo maxime quod inter amantem et amatum generatur proles communis utrique et amor qui caritas est *c)* et spiritus sanctus [13 r-1] quo amore deus pater *a)* se ipsum filium et nos amat. Et certe nos ipsum amamus per spiritum sanctum habitantem in nobis. Ad hoc est illud Johannis: *diligamus deum quoniam ipse prior dilexit nos* [1].

54. — Quinquagesimus quartus, in sermone qui incipit *Quasi stella matutina in medio nebule*, sic habet : Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quandocunque deum voco bonum, ac ego album vocarem nigrum.

Ce sermon est édité dans l'édition de Bâle, fol. CCLXXXVIv ; dans Pfeiffer, n° LXXXIV, p. 267. Une rédaction, différente sur

1. Ire Ep. de S. Jean IV, 19.

a) Qui est, au-dessus de la ligne, de *C.* — *b) Ad amorem dei*, en marge, de *C.* — *c) Est*, au-dessus de la ligne, de *S.*



de nombreux points des deux précédentes, est publiée par JOSTES, *op. cit.*, nº 31, p. 25 (qui a certains rapports avec la reportation nº 10, p. 6 du même ouvrage). BÜTTNER, *op. cit.*, I, p. 153, et LEHMANN, *op. cit.*, p. 219, donnent de ce sermon une édition en allemand moderne. — On en trouve des mss. à Berlin, 1084, fol. 25v ; à Cheltenham, Phill. 21155, fol. 112v ; le ms. d'Oxford, Laud. misc. 479, l'attribue nommément à maître Eckhart. Voir A. SPAMER, *op. laud.*, p. 337 La seconde liste de 1326 écarte désormais tout doute sur l'authenticité eckhartienne de ce sermon. M. PAHNCKE, *op. cit.*, p. 38, 39, a montré les rapports du sermon 84 avec le sermon 31 : *Servus meus servus tuus*, Pfeif., p. 109 ; et avec les sermons 28 et 10 publiés par JOSTES, *op. cit.*, p. 6, 21. Ces trois sermons acquièrent une certaine garantie d'authenticité par le sermon 84. A. LOTZE, *op. cit.*, p. 44-50 fait certaines remarques sur l'état comparatif du texte dans les différents mss. D'après lui, ce serait le ms. d'Oxford qui offrirait la meilleure rédaction. Notons enfin que Nicolas de Landau a utilisé ce sermon d'Eckhart. Voir H. ZUCHHOLD, *Des Nikolaus von Landau Sermone, als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises*, Halle, 1905, p. 86-87.

Dans quel état nous est parvenue la formule de cette seconde liste de 1326 ? Bien que nous ayons écarté dans l'édition de notre texte, toute considération philologique à proprement parler, nous allons cependant montrer par un exemple frappant, les avantages que la philologie et la critique peuvent retirer de ce document de Soest.

L'édition de Bâle, fol. CCLXXXVIIr-1, l. 15 rapporte ainsi l'article que nous étudions : « In gott ist weder gütt, noch bessers, noch allerbestes. Wer spricht das got gût were, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwartz hiesse. » C'est bien le texte visé par la proposition latine. Mais observons les mofifications imposées à la pensée d'Eckhart, dans la rédaction allemande.

1º Dans le texte allemand, le sujet de la phrase n'est plus Dieu. Nous avons *In gott*. Du seul point de vue littéraire, oserai-je dire que la lecture *Gott ist*, est plus conforme à l'allure de tout le sermon que la lecture *In gott*. Je relève dans ce morceau ces formules : Gott ist ein vernünfftigkeit, fol. 286v-2, l. 22 ; das gott etwas ist, *ibid.*, l. 25 ; Gott sey ein lauter wesen, fol. 287r-1, l. 24 ; Gott ist weder diss noch das, *ibid.*, l. 29 ; etc... Je ne veux point donner trop d'importance à ces formes littéraires. Dans notre cas, cependant, la rédaction *In gott* me paraît quelque peu anormale.

Nous lisons bien une fois, peu avant notre texte, la forme *in gott*, mais qui est appelée nécessairement par toute la phrase : « Der höchst engel unnd die seel unnd die muck hand ein gleich bild in gott. » Et immédiatement après : « Gott ist nitt wesen noch güte. » (Bâle, fol. 287r-2, l. 9).

2° Au lieu des adjectifs *bonus, melior, optimus,* nous lisons *gutt, bessers, allerbestes,* substantifs neutres. Les mots restent visuellement presque semblables. Le sens de la phrase en est cependant quelque peu modifié ; et il n'est pas en parfaite continuité avec les explications précédentes. Il n'est pas question de savoir, en effet, si en Dieu il y a du bien, du mieux, du parfait, mais si Dieu lui-même peut être appelé bon, meilleur, le parfait. Eckhart répond négativement : Dieu n'est pas bon, en sous-entendant, d'après la méthode d'éminence déterminée par le pseudo-Denys, il n'est pas bon comme sont bonnes les créatures.

(La rédaction de Bâle ne mentionne pas explicitement le pseudo-Denys. Par contre, la rédaction de Nüremberg, voir JOSTES, *op. cit.*, p. 26, l. 1, s'exprime ainsi: «Ein meister spricht, und daz ist sanctus Dionysius : Got ist weder ditz noch daz. »)

3° La forme personnelle *ita male dico*, est changée dans le texte allemand en forme impersonnelle : *wer spricht*, comme pour dégager la responsabilité d'Eckhart.

4° Dans le texte latin des censeurs de Cologne, la comparaison se suit d'une façon logique : *ac si ego album vocarem nigrum.* Dans la forme allemande de ce sermon, le terme *album* est remplacé par *Sonne* ; et nous obtenons cette comparaison : « comme si on disait du soleil qu'il est noir ». Nous lisons semblable comparaison un peu plus haut : « Grosse meister sprechent : Gott sey ein lauter wesen ; er ist hoch über wesen, als der oberst engel ist über ein mucken. Und ich sprich als unrecht, das ich gott heiss in wesen, als ob ich die sonnen hiess bleich oder schwartz. Gott ist weder diss noch das : Les grands maîtres disent que Dieu est une pure essence ; mais il est au-dessus de toute essence, comme l'ange le plus élevé est au-dessus du petit insecte. Dire de Dieu qu'il est essence, c'est aussi inexact que d'affirmer du soleil qu'il est jaune ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. »

Entre ces deux sortes de comparaison, il y a plus qu'une nuance Celle que donne la seconde liste de 1326 me semble davantage dans le développement de la pensée. De quoi s'agit-il, en effet, dans tout le passage de ce sermon ? Eckhart veut montrer — qu'il ait raison ou tort, nous le verrons plus loin — qu'entre la nature infinie de Dieu et les attributs des êtres créés, il y a un abîme tel que seul le rapport entre deux contradictoires peut nous en donner quelque soupçon. Entre la bonté de Dieu et la bonté incréée par exemple, il n'y a pas plus de rapports qu'entre le blanc et le noir, le oui et le non.

La comparaison rapportée dans la liste de 1326 nous place dans l'ordre des contradictoires ; celle de l'édition de Bâle, dans l'ordre des qualificatifs. La première exprime entre Dieu et le créé une divergence absolue ; la seconde, une différence. Celle-ci est plus juste ; celle-là nous donne plus exactement la pensée d'Eckhart.

De cette analyse, il ressort que la rédaction de Bâle est moins originale que le texte de la seconde liste des censeurs de Cologne. Cette rédaction de Bâle dénote-t-elle un remaniement conscient, pour échapper aux censures ; ou bien avons-nous affaire à une différence simplement d'ordre littéraire, provenant d'une reportation inexacte ? Je ne pourrai point le déterminer avec certitude. La seconde hypothèse me semble cependant plus vraisemblable, si j'en juge d'après d'autres constatations que je vais avoir l'occasion de produire.

Nous avons de ce sermon *Quasi stella matutina* une seconde rédaction, publiée par JOSTES, *op. cit.*, p. 25, d'après un manuscrit de Nuremberg. Pour le passage du texte qui nous intéresse actuellement, cette rédaction est fort intéressante, parce qu'elle nous permet de suivre le travail de correction des sermons d'Eckhart, cette fois à la suite de la condamnation.

Rédaction de Bâle
fol. CCLXXXVII^{ro2}, l. 12.

Gütte klebet an wesenn unnd ist nitt breitter dann wesen, wann were nit wesen, so were nitt güte, und wesen ist noch lauterer denn güte. IN GOTT IST WEDER GÜTT, NOCH BESSERS, NOCH ALLER BESTES. Wer spricht das got gůt were, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwartz hiesse (à remarquer que cette comparaison est supprimée dans la rédaction de Nüremberg). *Nun spricht doch gott. Nyemant ist gůtt, dann allein gott.*

Rédaction de Nuremberg.
Jostes, p. 26, l. 14.

Chein ding wurcht ob seinem wesen. Das feuwer wurcht nicht dan in dem holtz. Got der wurcht ob dem wesen an der weise, da er sich gerůren mak. (Ce texte se lit dans l'édition de Bâle, fol. 287^{ro1}, l. 17). GOT IST GUT, ER IST PEZZER, ER IST ALLER PESTE. *Gut lebt an wesen und ist nicht breiter dan wesen ; wer nicht wesen, so wer auch nicht gůt ; wesen ist noch lauter dan gůt. Nu spricht unser herre : Ez ist nimant gut, alein got alein.*

Comme cela ressort de la comparaison de ces deux textes, la rédaction de Nuremberg reproduite par JOSTES témoigne d'un remaniement beaucoup plus considérable que la formule même de l'édition de Bâle. (Cela est vrai dans le cas dont nous parlons. En maints autres endroits la rédaction de N. est meilleure que celle de B.). Non seulement l'ordre des phrases est différent, mais surtout la proposition incriminée dans le procès d'Eckhart, en 1326, condamnée en 1329, est complètement travestie. On en a supprimé toutes les négations. Au lieu de cette formule : Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur, nous avons cette autre : Dieu est bon, il est meilleur, il est le meilleur.

Au terme de cette analyse nous obtenons donc trois formules :

1. Deus non est bonus nec melior nec optimus.
2. In gott ist weder gütt, noch bessers, noch aller bestes.
3. Got ist gut, er ist pezzer, er ist aller peste.

La troisième formule dénote un remaniement intentionnel de la pensée d'Eckhart, la seconde, très vraisemblablement, une différence d'ordre plutôt littéraire. C'est la première qui nous donne la doctrine originale d'Eckhart. Je ne veux pas dire par là que la formule latine est primitive. C'est, au contraire, une traduction. Mais actuellement, cette traduction faite sur une rédaction latine plus pure, circulant avant l'accusation de 1326 et la condamnation de 1329, nous livre la doctrine d'Eckhart dans son expression primitive.

Solutio : dicendum quod deus utique, cum sit super omne nomen, quo ipsum nominare possumus, excellentior est quam album super nigrum. Et valet hoc exponere seu proponere hominibus ad commendandam *a)* dei excellentiam ut in nomine ipsius *flectatur omne genu celestium, terrestrium b), et infernorum* [1].

55. — Quinquagesimus quintus articulus in sermone *In diebus suis placuit deo*, sic habet : Sanctus Augustinus sic dicit [2] : deus est intimior anime quam ipsa sit sibi ipsi. Intimitas vel propinquitas *c)* dei et anime non habent in veritate aliquam distinctionem. Illud idem cognitum vel cognitio in quo deus se cognoscit, hoc est uniuscujusque abstracti spiritus, cognitio vel cognoscere vel cognitum.

Il existe de ce sermon une rédaction, sinon primitive, du moins très ancienne, dans le manuscrit 2795 (anciennement 662) de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg. Nous l'avons transcrit dans notre introduction. Il est publié aussi dans l'édition de Bâle, fol. CCLXXXI v[r], dans Pfeiffer, n° LXXXIII, p. 264, mais dans une forme incomplète et corrompue.

Au fol. 29[r], l. 5, du ms. de Strasbourg, voir *Introduction*, p. 151, nous lisons : « Sanctus Augustinus spricht : got ist der sel näher denn sy ir selber si ; die nachet got, die in hat in der warhait, in dem leben, an chain underschaid ist ; in dem selben beschennúss da sich got selben in chennet, das ist aigenlich des abgeschaiden gaistes beschennúss. » Cette proposition ne se lit pas dans la rédaction de Bâle, ni dans celle de Pfeiffer.

Solutio : dicendum : omnis distinctus a deo, distinctus est ab esse, a quo immediate est omne esse.

Quod autem dicitur : « eodem deus se ipsum cognoscit et nos

1. *Ad Philipp.*, II, 10.
2. Voir *Enarratio in Psalmum LXXIV*, n. 9., *Patr. lat.*, t. XXXVI, col. 952.

a) S avait d'abord écrit *commendationem*. — *b)* En marge, du troisième scribe : *nota*. — *c)* En marge, on lit encore *vel*, écrit par le troisième scribe.



ipsum », ipsum *a)* est quod ait Apostolus : *tunc cognoscam sicut et cognitus suum*, Cor. 13 [1], et quod in Psalmo [2] dicitur : *in lumine tuo videbimus lumen*. Unumquodque enim cognoscitur in specie sua propria, nequaquam in aliena.

56. — Quinquagesimus sextus sic habet : Homo qui rectam habet intentionem in omnibus suis operibus, principium illius intentionis, est deus, et actus intentionis est hoc ipsum, et est pura divina natura, et terminatur in divina natura in se ipso.

Manuscrit 2795 de Strasbourg, fol. 30r ; *Introduction*, p. 152: « Der mensch der ain recht mainung hat an allen seinen wercken, der anvang der mainung ist got selber, und ist lauter götlichwo natur, und endet sich in götlicher natur in im selber ». Cette proposition se ne trouve pas dans les rédactions de ce sermon que nous connaissions jusque maintenant.

Solutio : dicendum, quod utique omnis boni operis et recte intentionis finis et principium, est ipsa divina et pura substantia dei. Quod autem dicitur, quod « actus ipsius intentionis sit ipsa divina essentia », non bene stat, tum quia actus gignitur ab objecto — nichil autem se ipsum gingnere potest —, tum quia actus ad creaturam pertinet ; deus autem creator est.

57. — Quinquagesimus septimus articulus sic dicit : anima regeneratur in deum : Quotienscunque fit illa generatio [Fol. 13r-s] tunc parit ipsa illum unigenitum filium ; propter hoc multo plures sunt filii quos pariunt virgines, quam alie mulieres, quia ipse pariunt supra tempus in eternitate. Quotquot autem *b)* sunt filii quos anima parit in eternitate, tunc tamen non est plus quam unus filius, eo quod hoc accidat supra tempus in die eternitatis.

Manuscrit 2795 de Strasbourg, fol 31 v, *Introduction*, p. 153: « Und wirt die sel wider in got geboren ; als dück so die geburt beschicht, als dick so gebirt sy den aingebornen sun ; dar umb ist der sünen vil me die die iunckfrawen geberent, denn die die frawen geberend, wann sy geberend über zeit in ewichait ; wie vil der süne ist, die die selen geberent in ewichait, so enist ir doch nit me denn ain sun, wann es beschicht ober zeit, in dem tag der ewichait ». Voir aussi le texte de l'édition de Bâle, fol.

1. I Corinth., XIII, 12.
2. Ps., XXXV, 10.

a) En marge, *ipsum*, de *C*. — *b)* *Autem*, en marge, de *S*.

CCLXXXIV[v-a], l. 18-32 ; et de Pfeiffer, p. 265, 12-19. — A la fin du sermon, nous retrouvons une pensée partiellement identique : « Die sel die da stat in ainem gegenwürtigen nun, da gebirt der vater in sy seinen anbornen sun, und in der selben geburt, wirt die sel wider in got geborn, des ist ain geburt, als dick sy wider geborn wirt in got, so gebirt der vater seinen ainbornen sun in sy ». Ms. de Strasbourg, fol. 33 v ; Bâle, fol. CCLXXXV,[r-1] l. 29-36 ; Pfeiffer, p. 266, 31-35.

Solutio : dicendum quod veritas premissorum patet ex illo Gal. 4° [1], ex Ysaia [2] : *multi filii deserte magis quam ejus que habet virum*. Docet de hoc Origenes pulchre et manifeste in glosa *a)* super illo : *inventa est conjuratio*, Jer 11° [3], et Augustinus libro... capitulo... : in quantum eternum adeo mente concipimus, jam non in hoc mundo sumus, et libro... capitulo... dicit quod opera bona in deo facta, filii sunt, partus et proles sunt anime sancte [4].

Quod autem dicitur : « Quotquot sunt filii quos *b)* anima parit in eternitate, tamen non est plus quam unus filius », dicendum quod utique, sive opera sive operantes, uno utique filio, qui deus est, filii dei sunt. Ipse, ymago, nos, filii ad ymaginem. Ipse similitudo, nos, ad similitudinem. Ipse, filius naturalis, nos, adoptivi, transformati in eandem ymaginem ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Ipse, heres, nos, coheredes, in quantum filii et membra ipsius, propter quod ipse unicus salvator est.

58. — Quinquagesimus octavus articulus sic habet : valde recte dispositus est homo qui vivit in virtutibus, quia dixi ante octo dies quod virtutes essent in corde ipsius dei.

« Nun ist dem menschen gar recht, der in tugende lebt, wann ich sprach vor acht tagen, das die tugende wärint in gotes hertzen [der in tugende lebt und in tugende würcket, dem ist gar recht, der das sine nüt ensuocht an chainen dingen, weder an got, noch an creaturen]. Ms. 2795 de Strasbourg, fol. 31 v. — Le texte visé par les censeurs de 1326 a disparu des rédactions de Bâle et de Pfeiffer, qui n'ont conservé que les formules entre

1. Galat., IV, 27.

2. Isaie, LIV, 1.

3. Jerem., XI, 5. — Voir Glose ordinaire, *Patr. lat.*, t. CXIV, col. 26.

4. Daniels fait remarquer que ces paroles d'Eckhart sont peut-être allusion à un texte du *De trinitate* de saint Augustin, lib. XII, cap. VII, n. 1 ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 1004.

a) In glosa, en marge, de *S*. — *b)* En marge du troisième scribe : *nota*, et plus bas, même mot, de *C*.



crochets. Voir Bâle, fol. CCLXXXI v[v-1], l. 37-41 ; Pfeiffer, p. 265, 20-22.

Verum est, ut dictum est supra de *a)* virtutibus exemplaribus.

59. — Quinquagesimus nonus sic habet : Homo debet sic vivere quod ipse sit unum in illo unigenito filio, et quod ipse sit ille unigenitus filius. Inter unigenitum filium et animam non est aliqua distinctio *b)*.

« Nun sol der mensch also leben, das er ain sey mit dem ain - boren sun, und das er der ainborn sun sey. Zwischent dem ain- bornen und deiner sel ist an chain underschaid ». Ms. 2795 de Strasbourg, fol. 32 v ; Bâle, fol. CCLXXXI v[v-2], l. 24-29 ; Pfeiffer, p. 266, 2-5.

Solutio : tria dicit iste articulus :

1° Quod « homo debet sic vivere quod ipse sit [Fol. 13[v-1]] unum in illo unigenito filio ». Quod verum est. Debet enim homo vivere in caritate ; sed *qui manet in caritate, in deo manet,* Joh. 4° [1], et post, 5° capitulo ait : *simus in vero filio ejus* [2].

2° Dicit quod « ipse sit ille unigenitus filius ». Si intelligatur quod ego sim deus, falsum est ; si vero intelligatur quod ego sum ille utpote membrum illius, verum est *c)*, sicut frequenter dicit Augustinus, et super illo *ego pro ipsis sanctifico me ipsum,* Joh. 17° [3], dicit quia ipsi sunt ego [4].

3° Dicit articulus quod *d)* « inter unigenitum filium et animam

1. Iere Epître de s. Jean, IV, 16.
2. *Ibid.*, V, 20.
3. S. Jean, XVII 19.
4. *Johannis Evangelium Tractatus* 108, n° 5, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1916.

a) En marge, de *C* : *nota bene*. Dans la marge inférieure, nous lisons encore : de *C*, *nota : vera paupertas est simplex puritas anime, que nil habet nec vult habere nisi deum pure in se, nichil extra ipsum nec aliquit cum ipso nec juxta ipsum, eum solum et omnia in ipso, ab ipso et propter ipsum. Hic est proprius locus dei, quia non potest carere deo, nec est sine deo. Unde beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum. « Est » dicit, non « erit » ; impossibile est verum pauperem esse sine deo. Vide quod vera paupertas non solum (non solum,* écrit deux fois) *abjicit quod habet, sed etiam voluntatem* (cette lecture me paraît sûre) *habendi simpliciter.* (Mot gratté). *Voluntatem habet ad solum deum pure in se, non ad aliquit aliud* (mot gratté) *omnino. Unde non querit mercedem aliquam nec deum ipsum in ratione mercedis sed deum in se pure et propter se tantum, unde nec in deo querit aliquit sui sed solam gloriam dei. De ista Sap.* [I, 1] : in simplicitate cordis querite illum ; *in corde sive puritate propter quod optime dicitur* ermude : ere des gemudes. — *b)* *S* avait d'abord écrit *distantia*, qu'il a ensuite exponctué. — *c)* *Verum est,* en marge, de *C*. — *d)* En marge, *nota*, de *C*.

non est aliqua distinctio *a)* ». Dicendum quod verum est. Quomodo enim esset quid album distinctum seu divisum ab albedine? Rursus, materia et forma sunt unum in esse, vivere et operari. Nec propter hoc materia est forma, nec e converso. Sic in proposito, quamvis anima sancta unum sit cum deo, secundum illud Joh. 17° [1] : *ut et ipsi in nobis unum sint, sicut et nos unum sumus*, non tamen creatura est creator, nec homo justus est deus.

Nec putandum est quod alio et alio filio dei, justi quique sint filii dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt. Et sicut unus est deus in omnibus per essentiam, sic unus est filius deus in omnibus filiis adoptionis, et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est. Exemplum est in ymaginibus genitis in multis speculis ab una facie intuentis, ubi omnes ymagines ille, secundum quod ymagines, sunt ab ipsa una *b)* ymagine que est facies intuentis. Iterum, nulla ipsarum *c)* erat nec manet *d)* nisi per illam et in illa, propter quod signanter Apostolus ait : nos *coheredes Christi*, Rom. 8° [2]. Ille enim, quia hoc erat, heres est et in domo manet in eternum, Joh. 8° [3], quia naturalis filius est. Sic enim et ymago sive species objecta speculis semper manet, manente natura. Naturalis enim a nativitate et ex nativitate est. Hinc est quod nos in quantum [Fol. 13 v-2]

1. S. Jean, XVII, 21.
2. Rom., VIII, 17.
3. Voir S. Jean, VIII, 35.

a) En marge, de *C* ; *id est divisio*. Et dans la marge supérieure, de *C* : *inter unigenitum filium et animam non est distinctio, id est divisio*. Et dans la marge inférieure, toujours de *C* : *Vide : sanctus Apostolus Paulus ut verus christianus dixit illud* : vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus [Gal. II, 20]. *Christianus dicitur a Christo. Quando Paulus sibi vixit et creature, et ipse et creatura in eo vixit, utique mortuus fuit, nec tunc vere* [*ms. vero*] *vixit, quia creatura mortificat, non vivificat ; quando vero ipse sibi mortuus, et omnis creatura in ipso mortua, tunc solus Christus in eo vivebat et ejus vita erat. Unde bendeicit* jam non ego, etc. *Vita vera est unum solum vivere Christianorum et intima conviventi. Solus Christus vita christiani veri intimus est illi et non divisus aut distans ab ipso, quomodo enim Christus in distante ab ipso viveret in illo, et ille* [*ms. : illud*] *per ipsum. Et potest punctari sic* « vivo ego jam », *quia certe prius non vixerat quando Christus vita ab ipso distabat ; sed jam ens in ipso, jam vivebat per ipsum. Vel* « vivo ego, jam non ego ». *scilicet filius puri hominis aut creature, sed dei, quare Christianus jam deificatus et Christo intime unitus jam quodam modo gratia adoptionis Christus factus est, unde dominus de Iohanne* : « mulier, ecce filius tuus », [*Maria alium filium non habuit nisi Christum sicut nec pater in divinis alium habet nec habere potest : ergo Johannes filius Marie non alius nec divisus nec distans a Christo, sed per Christum factus est quodam modo Christus et sic quilibet verus Christianus*]. Ce dernier passage entre crochets n'est point dans la reproduction photographique dont nous nous servons. — *b)* En marge : *una*, de *C*. — *c)* *S* avait d'abord écrit *ipsa*. — *d)* Dans le ms. : *manat*.

sumus *a)* filii multi sive distincti, non sumus heredes regni, sed in quantum sumus ab ipso, per ipsum et in ipso filio, secundum illud : *si filius vos liberaverit veri liberi eritis*, Joh. 8° [1] et 17° [2] : *ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum*. Non est ergo putandum quod alius sit filius *b)* quo Christus ejus est filius, et alius quo nos nominamur et sumus filii dei, sed id ipsum et is ipse, qui Christus filius est naturaliter genitus, nos filii dei sumus analogice cui coherendo, utpote herenti, coheredes sumus. Nec est putandum quasi ipse filius dei, deus sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis ad quod analogemur *c)* sicut est ymago objecta speculis, sed ipse utpote deus indivisus et unicus per essentiam intimus est, et proximus unicuique nostrum, *in ipso vivimus, movemur et sumus*, Act. 17° [3].

Explicit

1. S. Jean, VIII, 36.
2. S. Jean, XVII, 23.
3. Act. Ap., XVII, 28.

a) Sumus, écrit au-dessus de la ligne. — *b)* En marge, de *C* : *nota*. — *c) S* avait d'abord écrit : *anologemur*.

PARIS G. THÉRY, O. P.

THOMAS D'YORK
ET MATTHIEU D'AQUASPARTA

TEXTES INÉDITS SUR LE PROBLÈME DE LA CRÉATION

La question de la création du monde a vivement préoccupé la pensée franciscaine du XIIIe siècle. « Il y aurait à écrire un volume d'une importance philosophique et théologique très considérable si l'on voulait étudier les ouvrages divers qu'à propos de cette question et des problèmes qui s'y rattachent, l'école bonaventurienne de Paris et du Sacré Palais a composé pour la défense et l'explication du dogme de la création dans la crise doctrinale des environs de 1270. Ce serait un de ses meilleurs titres de gloire, car rarement la philosophie de saint Augustin n'a été exposée plus lumineusement que par saint Bonaventure et le cardinal Matthieu d'Aquasparta [1] ».

La position classique de l'École Franciscaine en cette matière est suffisamment connue. D'accord avec la doctrine catholique, elle a particulièrement combattu le fait de l'éternité du monde, affirmé par toute la philosophie grecque et arabe. De plus elle a soutenu que la raison pouvait établir sûrement le commencement du monde dans le temps ; non sans éclat, elle s'est refusé à admettre la possibilité de la création *ab aeterno*. Alexandre de Halès [2], saint Bonaventure [3], Guillaume de la Mare, Barthélemy de Bologne, Roger Marston, Jean Peckam, Pierre Olivi, Pierre de Trabibus, Simon de Lens [4], Richard de Médiavilla [5], appartiennent tous à la même direction [6]. S'il fallait rechercher les origines de cette atti-

1. E. Longpré. *Guillaume de la Mare*, dans la *France Franciscaine*, Paris 1922, V, 297-298.

2. *Summa theologica*, éd. Quaracchi, I, n° 64 ; II, n° 67-70.

3. II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, II, 19-24. Cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924, p. 179-195.

4. Sur ces auteurs, voir E. Longpré, *loc. cit.*

5. E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain 1925, 95, p. 255-256.

6. Pour connaître toutes les tendances de la pensée franciscaine sur le problème de la création *ab aeterno*, il y aurait lieu d'étudier de très près et comparativement

tude, il est certain qu'il faudrait remonter à Robert Grossetête, qui a inspiré presque toutes les principales initiatives doctrinales de la pensée franciscaine, de saint Bonaventure à Duns Scot inclusivement, mais dont l'*Hexaméron* malheureusement est encore inédit [1].

D'autres maîtres franciscains, des plus considérables mais peu connus jusqu'ici, ont aussi collaboré à cette œuvre doctrinale. Parmi eux figurent au premier rang Thomas d'York et le cardinal Matthieu d'Aquasparta.

Thomas d'York, c. 1260, lecteur à Oxford et à Cambridge, est aux origines de l'école franciscaine d'Oxford tout comme Alexandre de Halès aux débuts de l'étude franciscaine de Paris. De sa vie, de ses œuvres théologiques et oratoires et de leurs mss., de ses relations avec saint Bonaventure, du parallélisme doctrinal que l'on peut établir, du point de vue de l'augustinisme philosophique, entre la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès et la *Somme*

Duns Scot et Guillaume de Ware, *In II libr. Sent.*, q. 9 : *Utrum repugnat alicui creaturae, in quantum creatura est, fuisse ab aeterno.* Florence, Bibl. Naz., *conv. sopp.* A. IV. 42, f° 74r-77v. Au sujet de D. Scot, il faut aussi tenir compte des *Additiones II libri* de Guillaume d'Alnwick, contenues entr'autres dans le Vat. Lat. 876, f° 294r, dont j'admets pleinement l'autorité, à titre de réportation (qu'il s'agisse du I° Livre ou du 2°), contrairement à l'avis de Mgr Pelzer et de M. Michalski. La question : *Utrum Deus produxit mundum sine principio durationis*, f° 295 b, c., s'achève par ces mots : « Ideo dico quod rationes ex superioribus concludunt quod mundus non potuit fuisse ab aeterno ».

1. Une copie se trouve, d'après M. Baur, au British Museum, cod. 6 E, V. Dans le ms. 172, f° 198 v de la Bibliothèque communale d'Assise, un anonyme, traitant de la possibilité de la création ab aeterno, nous donne le renseignement suivant : « Preterea, Lincolniensis episcopus Robertus, in Hexaëmeron, pars prima : « *In principio creavit Deus coelum et terram.* In hoc solo verbo Moyses elidit opinionem philosophorum ponentium mundum non habere principium, praecipue Aristotelis, qui nisus est hoc probare, VIII *Physicorum*. Sunt tamen quidam moderni, vanius istis philosophantes, immo dementius istis desipientes, qui dicunt maxime Aristotelem non sensisse mundum carere temporis initio, sed eum in hoc articulo catholice sensisse et temporis et mundi initium posuisse, quos arguit manifesta ipsa littera Aristotelis in medio inducta ad ejus conclusionem et ultima libri sui conclusio qua intendit probare de motore primo per motus perpetuitatem ; expositores quoque omnes ejusdem Aristotelis in loco illo, tam graeci quam arabes, dictum locum de perpetuitate motus et temporis et mundi et eorum duratione ex utraque parte in infinitum concorditer exponunt. « Unde statim adducit Lincolniensis praedictas auctoritates pro se et postea concludit sic : « Haec adduximus contra quosdam modernos qui nituntur contra Aristotelem et suos expositores et sacros simul expositores de Aristotele haeretico facere catholicum, mira coecitate et praesumptione putantes se limpidius intelligere et interpretari Aristotelem ex littera latina corrupta quam philosophos tam gentiles quam catholicos, qui ejus litteram incorruptam, originalem, graecam, plenissime noverunt. Non igitur se decipiant et frustra desudent ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo se ipsos haereticos faciant. »

métaphysique de Thomas d'York, je ne dirai rien ici, devant traiter ce sujet avec développement dans un article en préparation. Mgr Grabmann [1] d'ailleurs, a déjà dit l'essentiel sur quelques-uns de ces problèmes. Qu'il suffise maintenant de rappeler que Thomas d'York est l'auteur d'une véritable *Somme philosophique*, connue sous le nom de *Sapientiale* et conservée encore dans divers mss., entr'autres dans le codex *conv. sopp.* A. 6. 437 de la Bibliothèque Nationale de Florence. L'ouvrage couvre 249 folios de grand format (220 ×320 m.) ; c'est dire son étendue considérable. Exclusivement philosophique, — fait très rare dans la littérature du XIII[e] siècle à ne considérer que les grandes œuvres qui ont survécu — le *Sapientiale* aborde successivement dans ses six parties les principaux problèmes de la métaphysique générale et de la métaphysique spéciale. Ce qu'il importe d'observer chez Thomas d'York, c'est, outre son augustinisme intégral et sa vigueur de raisonnement, sa connaissance très étendue des philosophies antiques, grecque, arabe et juive. Avant les traductions de Guillaume de Moerbeke et les écrits d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote, il connaît très bien toutes les sources de ce genre que la scolastique ait jamais utilisé : Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Maimonide, Avencebrol, Platon, etc. Les conséquences de ce fait sont extrêmement importantes [2], soit pour l'histoire de l'introduction de l'aristotélisme dans la pensée médiévale, soit pour l'étude de la pensée franciscaine. A ce dernier point de vue, le *Sapientiale* établit définitivement que si la philosophie franciscaine s'est détournée de l'aristotélisme avec Thomas d'York et saint Bonaventure, son choix a été fait en pleine connaissance de cause [3], ce qui donne à son option une signification philosophique, religieuse et historique toute autre que celle qu'on lui a attribuée hâtivement jusqu'ici.

1. *Die Metaphysik des Thomas von York*, dans *Festgabe zum 60 Geburtstag Cl. Baeumker*, Munster, 1913, p. 181-193, volume supplémentaire I[er] de la collection *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters.*

2. Grabmann, *loc. cit.*, p. 191-193 : « Hier in der Metaphysik des Thomas von York haben wir ein ausführliches selbständig disponiertes System der Metaphysik vor uns und zwar aus den Iahren 1250-1260, also aus einer Zeit, da Albert d. Gr. seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik fertigstellte und Thomas von Aquin noch nicht intensiveren Aristotelesstudien sich hingab. Philosophiegeschichtlich beachtenswert ist auch die Tatsache dass ein Franziskanertheologe, ein Vertreter der älteren Franziskanerschule, Verfasser dieser grossen Metaphysik gewesen ist... Wir haben es hier mit einer systematischen Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik zu tun, die für die Zeit vor den Aristotelesstudien des Aquinaten ohne Zweifel ein wichtiges Dokument der Aristotelesbenützung vorstellt » etc.

3. E. Gilson, *loc. cit.*, p. 16.

Matthieu d'Aquasparta n'est guère plus connu que Thomas d'York. De ses œuvres théologiques, scripturaires et oratoires, deux volumes seulement d'étendue moyenne ont été publiés [1], ce qui a fourni à Mgr Grabmann l'occasion d'écrire une importante monographie [2]. Le reste — et il faut entendre par là une production littéraire à peine inférieure aux *Opera omnia* de saint Bonaventure, que l'édition de Quaracchi a réuni en neuf volumes de texte, est encore inédit, et, circonstance non moins déplorable, court bien le risque de le demeurer longtemps encore, vu l'extrême difficulté de déchiffrer les autographes de Matthieu d'Aquasparta. C'est des *Quaestionaes disputatae* du célèbre lecteur que nous extrayons la question éditée plus loin sur la non possibilité de la création *ab aeterno*. Le texte est établi d'après le cod. 41, f° 230a-234c, de la Bibliothèque communale de Todi. L'autorité de ce ms est indiscutable, vu qu'il n'est pas autre que la transcription fidèle de l'original, revue par Matthieu d'Aquasparta, comme l'attestent plusieurs corrections marginales sûrement autographes. Pour plus de sûreté d'ailleurs, le texte ainsi fixé a été finalement révisé sur l'autographe lui-même, encore conservé dans le ms. 134, f° 162v-166r de la Bibliothèque communale d'Assise.

Il n'est pas besoin de faire ressortir l'intérêt philosophique des documents publiés ici pour la première fois. Les textes eux-mêmes en fournissent la preuve. Puisse l'histoire future, en rappelant les luttes doctrinales de la métaphysique du XIIIe siècle contre la philosophie gréco-arabe ou les débats de l'augustinisme traditionnel et de l'aristotélisme, ne pas oublier la vigoureuse métaphysique de ces deux grandes personnalités : Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta.

E. LONGPRÉ.

1. *Quaestiones de fide et de cognitione* ; *Quaestiones de Christo*, Quaracchi, 1903, 1914.

2. *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Vienne, 1906. — Une étude sur la vie, les écrits, la doctrine philosophique, théologique et mystique de cet illustre disciple de S, Bonaventure sera prochainement publiée dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot.

I. — THOMAS D'YORK

Sapientiale, Florence, Bibl. Naz. *Conv. Sopp.* A. 6. 437, f° 52 v-56 r.

Lib. II, c. 4. In ponendo opiniones principales circa mundi antiquitatem et in adducendo rationes sapientum mundi propter quas ponebant mundum antiquum.

Post haec loquar de creatione et quaeram quaestionem in qua laboraverunt multi, videlicet : *an ipsa sit nova vel antiqua.*

Et circa eam tres sunt opiniones secundum quod recitat Rabi Moyses, c. 92 [1]. Quarum prima est loquentium in lege sua videlicet quod mundus novus de nihilo factus est, non ab aeterno existens, unde cum tempus sit accidens motui et motus est in mobili novum et non aeternum, tunc et tempus et motus nova sunt et non ab aeterno existentia ; et hujus dicit Abraham inventorem. Secunda autem opinio [2] videtur esse Platonis et sequacium ejus et est quod mundus et omnia, quae in eo sunt, creata sunt et ita nova sunt, sed tamen non de nihilo, immo de materia, quae non est nova, sed aeterna et ab aeterno. Verum, etsi ponat mundum generatum secundum quod dicit Tullius, *De Tusculanis quaestionibus*, lib. I, [3] ponit tamen ipsum incorruptibilem, sicut manifestum est ex recitatione Aristotelis, I *Coeli et mundi* [4] ; factum autem dicit Plato mundum, quia est corpus et quia ex diversis est conjunctus : omne enim tale factum est, sicut patet in eodem, in *Timaeo*, I [5]. Tertia opinio videtur esse peripateticorum, utpote Aristotelis et sequacium ejus [6], et est quod mundus est perpetuus, similiter et motus et tempus, et quod coeli ingenerabiles et incorruptibiles. Similiter quod generabile et corruptibile, quod est sub sphaera lunae, non destruetur, sed generatio et corruptio successiva aeterna est, quia, si materia una spoliatur forma, induit aliam. Utraque igitur harum opinionum contradicit primae, ultima in toto, prima in parte. Secunda opinio, quae videtur esse Platonis, impugnata est ab Aristotele per omnes rationes quas ponit in libro II *De physico auditu* [6], praecipue quantum ad exitum mundi ex materia illa prima, sicut jam declarabitur tibi. Impugnat etiam tamen specialiter Aristoteles, I *Coeli et mundi* in multis locis per hoc primo quod probat, c. 5 [7], coelum non esse generabile aut corruptibile, cum non habeat contrarium, quod est manifestum per hoc quod motus ejus non habet contrarium, et iterum per hoc quod probat eum nec augmentabile, cum non habeat communicans sibi in

1. *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, ed. A. Justiniani, Paris 1520, Lib. II, c. 13, f° 46v-47r.
2. Rabi Moyses, *loc. cit.*, f°. 47 r.
3. Num. 28, ed. Schütz, Turin, 1829, XXII 487.
4. Text. 102, sq. ed. Junxtas, Venise 1550, V, 33 b. Cette édition donne aussi le texte des *Commentaires* d'Averroès.
5. Num. 31-33, ed. Bekker, Berlin 1817, II, 2, 27.
6. *Phys.* VIII, text. 10, IV, 157 b.
7. Text. 20, V, 8.

materia, nec alterabile, cum alteratio fundetur super qualitates quae sunt in materia, nec transmutabile, cum sit locus instransmutabilium et elongatum ab elementis, non communicans eis in quibus est per se transmutatio et per hoc, secundum quod exponit ibidem Averroes, quod coelum est ligamentum inter aeternum et corporeum et generabile et corruptibile et per hoc quod ipsum est corpus primum, et ideo necesse est ipsum esse generans ingenerabile, alterans inalterabile, nisi forte in situ, [et] per consimilia quae expressius dicentur tibi in tractatu de coelo. Opinionem etiam Platonis quantum ad hoc quod ponit mundum generatum et tamen incorruptibilem infirmare nititur Aristoteles, I *Coeli et mundi*, c. 12 [1], per hoc quod, sicut principia sunt alterabilia ad generationem, ita ad corruptionem, unde omne generabile [est] corruptibile et e converso, sicut declarabitur tibi in sermone de mundo.

Propter hoc, iis ad tempus omissis ponam rationes Aristotelis et expositores ejus per quas videtur ipse arguere quod mundus [est] aeternus. Igitur rationes Aristotelis juxta quatuor vel quinque vias sumptae sunt. Quarum prima est per rationem motus et temporis. Primo modo per naturam motus secundum quod dicit breviter Rabi Moyses [2] : Si motus est renovatus, eget renovatore qui habeat motum ante ipsum, per quem exeat ad actum et ita erit motus ante motum in infinitum nisi primus motus aeternus fuit. Verum propter aptiorem intellectum ipsarum rationum possunt exemplificari aliquantulum propinquius sic : Si motus esset factus, mobile non praecederet motum, quod est impossibile, quia mobile non fieret sine motu : igitur motus praecedet mobile, quod falsum est, quia prius est id quod est possibile ad motum quam motus. Si igitur mobile non est factum, nec motus ; nam si mobile perpetuum et motus factus ; sed motus non fit in mobili sine motu, igitur motum primum, quem tu dicis factum, praecedet motus, quod est inconveniens.

Similiter idipsum arguit per naturam temporis, quia tempus est novum motui, cum sit numerus ejus, quare si tempus perpetuum, et motus ; ipsum autem esse perpetuum manifestum est per hoc quod omne tempus terminatur ad nunc ; sed omne nunc est medium duorum temporum ; quare, si tempus est factum, ante ipsum primum tempus factum erit tempus. Et haec ratiocinatio Aristotelis, VIII *Physicorum* c. 2 [3].

Idipsum videtur arguere per naturam materiae, secundum Rabi Moyse in eodem capitulo [4] ; et est summa rationis quod materia prima non est generabilis aut corruptibilis per se et essentialiter : nam si est generabilis, erit generabilis ex alia materia et ita materia ante materiam erit. Similiter, si corruptibilis in aliam materiam ; et ita materia post materiam, quod est inconveniens. Et haec est ratio Aristotelis, I *Physicorum*, c. 14 [5]. Rabi Moyses [6] aliquantulum aliter introducit

1. Text. 134, V, 43 sqq.
2. *Loc. cit.*, c. xv, f° 47v-48r.
3. Text. 16, IV, 160 b.
4. *Loc. cit.*, c. xv, f° 47 v.
5. Text. 82, IV, 22 c.
6. *Loc. cit.*, f° 47 v.

illam rationem et taliter sic *a)*: materia esset generata; sed quod generatur ex materia alia habet formam ; igitur materia prima, quam tu dicis generatam, non esset informis ; nunc autem omnes in hoc conveniunt quod materia prima informis est.

Tertia via est per materiam coeli, sicut jam praemisi, quoniam in materia coeli non est contrarietas ulla sicut nec in motu ejus ; cum igitur contrarietas sit causa generationis et corruptionis, coelum non erit generabile nec corruptibile.

Quarta via est per naturam temporis, quoniam in omni novo est possibilitas ante ejus esse in tempore et in omni mutabili praecedit possibilitas mutationem ejus in tempore. Fortificat [1] hanc rationem, quam eam fortem reputat, taliter : Novitas mundi, antequam fuit mundus, aut erit impossibilis : et tunc non potuit esse ; aut necessaria : igitur non oportuit esse quod mundus non esset ; aut possibilis : tunc illa possibilitas erat in aliquo ; nec potuit dici quod in agente solum quia quemlibet actum praecedit possibilitas, quae fuit ante ipsum, et in ipso hoc est materia ejus.

Quinta via est ex parte creatoris sumpta et hanc viam prosecuti sunt specialiter imitatores Aristotelis, ut Algazel [2] et Avicenna [3], lib. IX, c. 1, et fundatur sua ratio super unam radicem, quae est : quod omne quod coepit duas causas, activam et receptibilem, [habet]. Si igitur ab aeterno non movebatur receptibilis ab agente, hoc non potest et esse : aut quia agens non erat movens et ideo receptibilis non movebatur, aut quia agens erat et non erat receptibilis, aut quia erat receptibilis et non erat agens. Primum est impossibile, quia agens non fit movens nec receptibile motus sine motu ; quare motus erit ante motum. Similiter secundum est impossibile quia receptibile non fit nisi per motum et ita motus ante motum. Item, non potest fieri quia non fuit quin praecedat receptibile, quod est materia. Tertia similiter est impossibilis, quia tunc fieret agens de non agente agens, — et constat per causam moventem —, et ita agens esset antequam fuerit agens et esset dispositio in agente, quae non erat, et sic necesse esse non esset ex omnibus partibus ejus. — Hanc rationem tangit ipse Rabi Moyses [4] breviter sic : si creator creavit mundum post creationem factus est operator in actu, igitur exivit de potentia in actum, quare in eo fuit aliqua possibilitas et egeret extractore, quod est impossibile in creatore. Et summam hujus rationis etiam tangit Aristoteles, in loco quo supra [5], quia si mobile approximetur motori et motor complete disponatur ad movendum, tunc est motus in actu, quia si non necessaria est dispositio ut sit motus in actu, quare, si motus non fuit ab aeterno, aliqua dispositio renovata est in motore. Et causa est secundum Averroem ibidem [6], quod voluntas cum fuerit ad inveniendum aliquod ens

1. Videlicet Rabi Moyses, *loc. cit.*, f° 47 v.
2. *Liber philosophiae*, tr. I, c. XIII, éd. Cologne 1506, f° 26 v.
3. *Metaphysica*, IX, c. 1, éd. Venise 1508, f° 101 d.
4. *Loc. cit.*, f° 47 v.
5. *Phys.* VIII, text. 8, 9, IV, 156 b.
6. *Phys.*, VIII, com. 15, IV, 159.

a) C *si*.

in aliqua hora *a)*, necesse est quod in illa hora sit concupiscentia in agente ; quae non erat ante et ita necesse est esse transmutationem.

Arguit ad idem Avicenna, in eodem quo supra [1], quia in nunc non potest esse hora cessandi et hora inchoandi, quia non est in quo sit hora diversa ab hora.

Praeterea, secundum eumdem [2], omne quod non fuit et fit a principio aut per naturam fit et tunc variata est natura aut per intentionem et tunc variata est intentio aut per voluntatem. Quod si sic, quaero: aut voluntas facit idem esse per se ipsam, propter utilitatem et intentionem quae est post esse ; si priori modo, quare igitur non fecit id esse ante cum hora fuisset si voluntati placuisset ; si propter utilitatem et intentionem, jam hoc destructum est supra, quia aliter esset agens imperfectus.

Amplius, ad idem arguit sic : quaerendum Primus in quo praecedit ea quae incipiunt : aut per essentiam tantum aut essentiam et tempus ; si per essentiam tantum, sicut unum praecedit duo, quamvis simul sint, igitur necesse est ut utraque simul sint incipientia et primus aeternus et quaecumque ab eo facta sunt, quod est inconveniens. Si praecedit non per essentiam tantum, sed per essentiam et tempus, scilicet, quod fuit solus et non mundus neque motus, tunc hoc verbum « fuit », significat id quod praeteriit, non quod modo est proprie ; sequitur, igitur tunc, ut dicas ; post igitur jam fuit aliqua creatura quae praeteriit antequam creatura esset , et ita fuit tempus ante motum et tempus ; quod enim est praeteritum per suam essentiam est *b)* tempus ; quod per tempus, est motus, qui est in eo. Si autem dicas nihil praeteriisse horam primam cum ipse factus est cum sua factura, — igitur oportet per aliquam horam [quod] praecedat creaturam, igitur fuit tempus ante creaturam.

Amplius, quicumque dicit Deum non ab aeterno creasse mundum aufert ab ipso liberalitatem, sicut ipsemet dicit ; hoc autem sequi videtur ex definitione liberalitatis quam ipse idem ponit, lib. VI, c. 5 [3], quae est in largitione absque intentione retributionis, unde retinere beneficium creationis ab aeterno [et] in hac certa hora ipsum conferre, videtur esse contrarium summae liberalitati.

Praeterea, ad ipsum arguit [4] taliter per formam divisionis : Deus antequam creaturam primam creavit aut fuit potens creare aliquod corpus habens motus, cujus tempus duraret usque ad hanc primam horam, quam tu dicis creatam, vel quod curreret *c)* non tantum ad illam horam sed ulterius, aut non fuit potens ; ipsum impotentem dicere absurdum est, quia hoc facit Deum permutabilem a potentia ad impotentiam ; si fuit potens, quaero an tunc potuit creare aliud corpus praeter illud, quod jam posui. Si potuit creare cum illo aut prius aut

1. Lib. IX, c. 1, f° 102 a.
2. *Loc. cit.*
3. *Metaph.*, VI, c. v, f° 95 a.
4. *Metaph.*, IX, c. 1, f° 102 b.

a) C *bona*.
b) C *non*.
c) C *crearet*.

posterius est, non simul, quia non potuit inchoare duas creaturas aequalis motus in velocitate perveniendi usque ad creationem hujus mundi ; igitur prius aut posterius. Et iterum quaero si praeter hoc corpus, quod jam posui, potuit creare aliud et ibitur in infinitum, nisi creatura quam tu dicis creatam in tempore, creetur ab aeterno, non habens initium in tempore, sed tantum ex parte creatoris.

Averroes vero contra legem suam credit quod si mundus fuit post quod non fuit, necesse sic fuisse vacuum, secundum quod dicit super I *Coeli et mundi*, c. 15[1] et super IV *Physicorum*, c. 1[2]. Ipse idem super primum, c. 16[3], arguit contra eos qui dicunt mundum generari ex nihilo per inconveniens quod adducit : quia tunc esset generatio ex privatione essentialiter : quod est impossibile quia, sicut calor non est ex frigore essentialiter, ita nec privatio recipit esse nec essentia privativa transmutatur in esse, unde oportet quod mundus sit modo privatus, quod falsum est, aut quod semper fuit ; non est igitur generatus, sed perpetuus, secundum quod dicit ibidem Aristoteles, cujus durabilitas est aeternitas, secundum quod dicit idem, c. 15[4]. Hanc autem rationem prosequitur ipse Averroes, super VIII *Physicorum*, c. 1[5], per hoc quod impossibile est contrarium mutari in suum contrarium ut albedinem in nigredinem etc, et ideo impossibile est non esse transmutari in esse. Amplius idem ipse Averroes super VIII *Physicorum*, c. 1[6], innititur idem probare per improbationem radicis quam ponunt homines suae legis, per quam videtur quod creatio sit cum tempore et quod motor primus est motor voluntarius et non naturalis *a)* tantum et ideo possibile est ipsum mundum post non esse ad esse deducere sine sui renovatione *b)*. Contra hoc autem sic arguit : si volens movet postquam non movebat aut facta est aliqua proportio inter ipsum et motum quae ante non fuit aut, non : si non, non magis moveret in hoc tempore posito quam alio ; si sic, igitur aliqua dispositio induta est in movente. Sicut impossibile est ut voluntas nova dependeat ab actione antiqua, ita impossibile est ut voluntas antiqua pendeat ab actione nova et ideo actio nova non potest fieri per voluntatem antiquam nisi sit actio antiqua media. Praeterea, voluntas non postponit facere quod intendit nisi propter existentiam alicujus intentionis in re intenta ; sed voluntas Primi talis est in qua impossibile est postponi volitum propter existentiam alicujus quod nondum erat, scilicet propter defectum alicujus esse aut alicujus dispositionis ; nec tempus nec aliud [erit] et ideo necesse est quod volitum Primi sit cum ipsa voluntate ejus ; igitur si voluntas antiqua et volitum antiquum ; dicere enim postponi volitum voluntati propter hoc quod aliquid deficit in volito, est impossibile nec intelligibile *c)*, maxime cum volitum sit proprie non ens. Si autem

1. Com. 29, V, 92 d.
2. Com. 6, IV, 58 a.
3. Com. 66, IV, 19.
4. Text. 15, IV, 158 d.
5. Com. 4, IV, 155.
6. Com. 15, IV, 159 a.

a) C *naturaliter*.
b) C *revocatione*.
c) C *intelligere*.

dicatur [1] quod tempus est causa actionis novae ex voluntate antiqua, hoc non potest esse, quoniam tunc est eadem quaestio de ipso tempore, quod est factura, quod indigeret tempore in quo fieret et per quod sua actio determinaretur, quod est inconveniens, et ideo posset inveniri actio nova a voluntate antiqua, secundum quod infert ibidem. Amplius secundum eumdem ibidem [2] : movere quod sequitur voluntatem novam est a volente et novum necessario ; igitur movere, quod sequitur voluntatem antiquam, est a volente et antiquum necessario ; nam si fuerit novum, necesse est ut illud movere procedat appetitus ad ipsum infinitus ; iste autem appetitus est ejusdem dispositionis et ideo non est ratio quare sit causa motionis in aliqua hora et non in alia, secundum quod dicit Aristoteles quod nulla est differentia in haec omnia, hoc est, nulla *a)* est differentia in entibus in dispositione quietis et motus si in eadem dispositione sunt, quod est inopinabile secundum Averroem secundum hanc positionem ; aut igitur ab hoc appetitu non proveniet movere omnino aut proveniet semper aut oportet quod sit alius appetitus novus, qui est causa novitatis motionis ad volitum novum. Primam et tertium sunt impossibilia, quare necesse est ut motor sit antiquus cujus voluntas est antiqua et appetitus ad modum antiquum et per consequens volitum antiquum et ipsum movere antiquum, hoc est sine principio et sine fine, quoniam, si volitum desierit, desinit voluntas, et si hoc, desinit appetitus ; et sic *b)* non potest esse in volente antiquo et voluntate antiqua. Amplius impossibile est aliquem motorem qui ponitur primus ut agat in aliqua hora et non in alia, quia si sic, tunc necesse est quod sit motor prior, ideo et *c)* appetitus novus qui faciat movere et de illo novo est eadem quaestio, quae est prius.

Agit ad supradicta sermo Algazel, tract. 2, c. 11 [3], quod ille, a quo res est, semper est dignior quam ille a quo non est, propter hoc quod semper est in actu potentiae suae, unde, si mundus non esset semper a Primo, derogari videretur excellentissimae dignitati suae.

Amplius, omne agens sive movens, cui accidit esse agens aut movens, indiget materia in qua agit secundum quod dicit Avicenna, VI *Metaphysicae*, c. 2 [4] ; sed talis videtur omne movens, qui non est semper movens, quare omne sic movens indiget materia in qua agat ; igitur nullus sic movens est creans de nihilo ; si igitur Primus est creans de nihilo, ipse est semper, hoc est ab aeterno movens. Praeterea, omnis agens, qui post non agere fit agens, est agens propter novitatem alicujus rei et omnis sic agens est imperfectus, sicut habetur utraque haec propositio ab Algazele, 1, tract. c. 10, [5], quare cum Primus non sit sic agens, ipse non est agens qui post agere non sit agens ; igitur ab aeterno est agens quod agit et ita mundus ab aeterno est ab eo actus.

1. Cf. Averroes, *Phys.* VIII, com. 15, IV, 159 b.
2. *Loc. cit.*, f° 159 c.
3. *Loc. cit.*, c. XII, f° 25 d.
4. *Loc. cit.*, f° 92 b.
5. *Loc. cit.*, f°. 24 b.

a) C *in illa.*
b) C *si.*
c) C *aut.*

Agit ad hoc quod dicit idem, eodem cap. ultimo [1] : « Quisquis intelligit de eo quod fit quod incipit esse post non esse, intelligat similiter de factore quod sit factor postquam non fuit. Permutatur igitur ad causalitatem eo quod causatum *a)* mutatur ad esse » ; et ideo si causa incessabilis et factor e converso ; quare et factum seu causatum incessabile. Haec sunt igitur et similia quae moverunt mundi sapientes ad ponendum mundum ab aeterno factum quorum responsum breviter insistam secundum quod Deus dederit et brevitas ingenii permittit.

C. 5 : In declarando intentionem Aristotelis circa probationes suas quas induxit pro mundi antiquitate et in distinguendo opiniones circa hoc et in respondendo argumentis pro mundi antiquitate adductis.

Jam nunc post haec restat respondere supradictis et destruere quae dicta sunt et, si fieri potest, sapientum testimonia et afferre aliqua pro novitate mundi.

Oportet igitur te intelligere in principio hujus capituli quod dicit Rabi Moyses, c. 44 [2], de rationibus Aristotelis qualiter ipse de iisdem sensit, videlicet quod ipse Aristoteles non intellexit se induxisse demonstrationes quod mundus antiquus sit, sed rationes tantum probabiles quibus acquiescit anima plus quam aliis et quae sunt minoris dubitationis, sicut dixit Alexander. Signum autem quod sic sensit Aristoteles est, sicut dixit idem, quod Aristoteles in VIII *Physicorum*, c. 1 [3], antiquorum adducit testimonium, qui omnes praeter Platonem dixerunt mundum ingenitum, Plato autem ipsum generatum solus ; non oportuit autem ipsum hujus testimonium attulisse si demonstrationem habuisset. Similiter per modum loquendi Aristotelis de hac quaestione in multis locis idipsum manifestat. Unde tota intentio Aristotelis fuit secundum ipsum ostendere quod sua opinio erat probabilior opinionibus contradicentium sibi et quod consideratio philosophica inducit ad hoc credendum et hoc verum est quod opinio sua veritati sit propinquior quantum ad rationes quae sunt acceptae de natura universitatis. — Sequaces tamen ejus putant quod ipse induxit super hoc demonstrationes, quod non est verum.

Averroes similiter, II *Coeli et mundi*, c. 16 [4], numerat diversas super hoc opiniones, dicens quod quartuor sunt. Quarum prima est credere ipsum nec generabilem nec corruptibilem et hanc dicit esse Aristotelis, qui primus fuit dicens, et haec est opinio graecorum philosophorum et hoc tenebat antiqua lex Arabicorum et hoc intelligitur ex occultis verbis Chaldaeorum. Secunda est credere ipsum generabilem et corruptibilem et hoc est Anaxagorae ex philosophis et hanc tenere dicit tres leges maurorum, christianorum et judaeorum. Tertia est Platonis, qui dicit ipsum generabilem et non corruptibilem. Quarta est credere non generabilem, sed corruptibilem ; sed hoc nullus dixit

1. Cap. XIII, f° 27 b.
2. *Loc. cit.*, II, c. 16, f° 48.
3. Text. 1, IV, 153 a. Cf. Averroes, *ibid.*, com. 2, IV, 154.
4. Cf. *De coelo et mundo*, I, text. 102, V, 32 c.

a) C *causalitas.*

nisi loquentes suae legis. Verum secunda opinio bifaria dividitur scilicet : aut quod semel sit ejus generatio et semel ejus corruptio aut pluries, id est infinities corrumpi et generari secundum successionem. Si pluries et haec fuit opinio Heracliti et Empedoclis, sicut manifestum est ex Aristotele, I *Coeli et mundi* [1]. Si semel : aut potest intelligi ipsum simpliciter et absolute corrumpendum aut nunquam absolute corrumpendum sed meliorandum, et haec est opinio christianorum quam ignorat, sicut videtur Averroes. Dicit etiam haec opinio christianorum mundum corruptibilem sicut generabilem et tamen nunquam corrumpendum, quia, large sumpto nomine corruptionis, sicut omne creatum mutabile et ita est de se corruptibile. Anaxagoras [2] vero posuit mundum semel corruptibilem sicut generabilem. Tertiam vero opinionem, quae est Platonis, non impugnat Aristoteles quantum ad intentionem ipsius Platonis, sed solum secundum sermonem, prout dixit Themistius in defensionem Platonis, prout recitat Averroes super III *Coeli et mundi*, c. 5 [3]. Cum enim dixit Plato mundum fuisse ex re inordinata et non formata, verum intellexit secundum ipsum Themestium secundum unam viam intelligendi inordinatum et informatum quorum utrumque dicitur dupliciter, hoc est duobus modis : quorum unus est non esse, hoc est simpliciter privatio ordinis et formae, et sic non dixit Plato inordinationem praecessisse ordinationem ; alius est dispositio naturalis vel qualitas non plene ordinata, sed adhuc habens dispositionem ad perfectam ordinationem, et sic dixit Plato mundum ex inordinato generatum, quod verum, est. Unde cum dicit mundum venisse ab inordinatione ad ordinationem, non intellexit ipsum venisse a qualitate non naturali ad naturale, sed ex privatione qualitatis ad qualitatem, et hoc est dispositio materiae primae apud Aristotelem ; et quod hoc intellexit Plato, ostendit per hoc quod ipse in pluribus libris suis dixit naturale praecedere non naturale et ordinationem inordinationem. Rationes autem Aristotelis contra eum inducuntur priori modo et non secundo. Haec autem opinio Platonis consona est opinioni christianorum, nisi quod ipse posuit illud inordinatum extitisse ab aeterno, ipsi autem cum tempore.

Iis igitur praemissis redibo ad respondendum supradictis rationibus Aristotelis secundum Rabi Moyse, c. 96 et 97 [4]. Et primo ad rationes sumptas ex parte mundi. Igitur primum quod ponit ipse ad rationum dissolutionem est quod, quia alia est natura rei, cum est in sua quiete et perfectione, quam est ipsa cum est in hora generationis suae quando exit de potentia in actum, et ideo alia probatio sumitur de ipso, priori modo, et alia secundo, sicut eleganter de hoc exemplificat. Cum igitur Aristoteles impugnare velit positioni quae dicit mundum generari ex nihilo, inducit probationes contra eam de natura entis perfecti in actu, de quo omnino concedendum est quod post statum et perfectionem suam non assimilatur in aliquo ei quod erat in hora creationis post privationem absolutam ; unde rationes suae sunt validae conce-

1. Text. 102, V, 33 r.
2. Cf. Averroes, VIII *Phys.*, com. 2, IV, 154.
3. *De coelo et mundo*, I, com. 25, V. 89.
4. *Loc. cit.*, II, c. 18, f° 49 r.

denti quod natura entis in potentia exitus sui de non esse est similis ei quod modo est. Unde manifestum [1] quod ratio, quae probat materiam ingenerabilem et incorruptibilem, non obligat nos, quia probatio quam inducit ad hoc est de rebus generabilibus et corruptibilibus, cum jam sunt in esse perfecto, non de *a)* materia prima, cum fecit eam Deus de nihilo, ita tamen ut ex ea fiant omnia et in ea corrumpitur quod est generatum ex ipsa, [ipsa] vero non generatur sicut id quod generatur ex ea, *b)* nec corrumpitur sicut quaedam corrumpuntur in ipsam, quia facta est de privatione perfecta et absoluta. Probatio igitur sua de materia est de ipsa postquam est ens.

Ita dicimus de motu [2] quod probatio de ipso, quod est ingenerabilis et incorruptibilis, est de ipso postquam est ens hujus naturae in qua est, hoc est corporis sphaerici quod movetur circulariter. Similiter [3] quod dictum est de possibilitate, quae debet praecedere in omni generato, quod ipsa est necessario *c)* praecedens, quando est generatio de aliquo ente. Ita [4] in generatione caelorum non est contrarietas, cum jam sunt, propter quam sequatur in eis generatio aut corruptio, sicut in inferioribus essent ; aut si essent facti ex contrario, secundum quod procedit probatio, tota causa est quod « motus existentiae perfectae non demonstratur super modo *d)* existentiae suae ante perfectionem ». Similiter infirmatur probatio de tempore ut de motu.

Ad probationem quae est de possibilitate creatoris [5], qua necesse est ipsum exire in actu, si operetur in una hora et non in alia, dicendum quod haec possibilitas necessaria est in omni composito ex materia et forma, quia tale tantum agit per formam, scilicet, si agit postquam non egit, indiget extractore ; in substantia vero ejus, qui non est corpus nec est in potentia, nullo modo, sed, quidquid habet, est in actu ; nec convenit istud *e)* nec est ei impossibile ut agat in una hora et non alia, quia suum agere non est mutatio in ipso, nec est exitus de potentia ad actum; et hujus rei probatio est intelligentia agens secundum Aristotelem et sequaces ejus, qua possibile est agere in una hora et non in alia, sicut ostendit Albumasar, in libro scilicet *De intellectu*, quod non semper agit sed quandoque et quandoque non et tamen non dicitur quod mutetur aut quod fuit agens in potentia et exeat ad actum. Non enim est comparatio inter corpus et id quod non est corpus nec similitudo ullo modo, nec in hora actionis nec in hora absolutionis actionis et ideo non sequitur ita esse in uno ut in altero Et si dicas sic esse [in] intelligentia agente propter praeparationem materiae, quae non

1. *Loc. cit.*, f° 49 v.
2. *Loc. cit.*, f° 49 v.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Loc. cit.*, II, c. XIX, f° 50 r.

a) C *unde* pro *non de*.
b) C add. *quod*.
c) C *necessariae*.
d) C *modus*.
e) Supple : *necessario*.

semper est eodem modo, hoc non tollit quod dicimus, nam quocumque modo fiat, patet quod probatio non procedit.

Ad probationem [1] quae videtur inducere renovationem in Primo seu expergefactionem quod in una hora operatur et non in alia, respondens dicit, quod, cum operator operatur per voluntatem et propter finem, hoc est, cum fuerint actiones propter finem, quae sit extra substantiam voluntatis, tunc operatur in una hora et non in alia propter prohibentia et expergefacientia et tunc renovationes immutant voluntatem et impedientia resistunt voluntati ; sed cum actio non habet finem, nisi quod sequitur *a)* voluntatem, tunc voluntas non eget expergefactore, nec sequitur quod sic volens, quamvis non habeat impedientia, quod semper operetur, cum non fuerit finis extra ipsum propter quem operatur, quoniam operatio in talibus sequitur simplicitatem voluntatis. Et si quis dicat hoc non posse fieri sine mutatione voluntatis, respondendum est quod non est ita quoniam veritas voluntatis talis et substantia ejus est *b)* ut velit vel nolit, secus est de voluntate in materia, quae agit propter finem extra se. Voluntas enim, quae non est propter aliud, nullo modo est variabilis et ejus velle modo aliquid et cras velle aliud non dicitur variatio in ejus substantia ; unde, sicut actio, ita et voluntas de tali agente et de nolle aequivoce dicitur.

Et in hoc patet aliquo modo sermo antiquorum, qui dixerunt quod non oportet quaerere quare, hoc est, causam actionis ejus cujus esse est necessarium, hoc est quare mundus inveniebatur in tali tempore et non in alio, sicut recitant Aristoteles [2] et Averroes, VIII *Physicorum*, c. 1 [3], cum voluntas ejus non sit propter aliquid quod extra ipsum est, quamvis Averroes non approbet solutionem, quae tamen non impugnatur secundum veritatem, sicut supradictum est, nam de ente, postquam est, quaeretur quare ; et in hoc solvuntur plura quae sunt superius adducta de hora cessationis et inchoationis et de quiete Dei et operatione, maxime cum dicat Aristoteles quod *c)* in re simplici non quaeritur per quare, sicut ipse dicit, VII *Metaphysicae* c. 19 [4].

Expressius autem pertractat Avicenna, VI, cap. 5 [5] et est summa solutionis quod tunc cessat quaestio quare, cum reducitur ad essentiam, ut, si quaeratur ab aliquo agente : quare hoc fecisti, et dicat quia bonum est sic fecisse, cessat quaestio ; igitur de Primo est ita, secundum quod dicit ibidem Avicenna. Nihil est enim melius aut pulchrius aut laudabilius si hoc faceret quam si ejus contrarium faceret ita quod, si hoc non faceret, non tamen desieret esse id quod est dignius, pulchrius, ac laudabilius ; et propter hoc de tali agente quaerere quare hoc facit, hoc non facit, aut quare modo facit et non prius facit, non

1. *Loc. cit.*, f° 50 c. Cf. Alex. de Halès, *Summa Theol.*, I, n° 64, ad 16.
2. *Phys.* VIII, text. 15, IV, 158 d.
3. Com. 15, IV, 160 c.
4. *Metaph.*, VIII, text. 16, VIII, 105 d.
5. *Metaph.* VI, c. v, f° 95 a.

a) C *prosequitur* pro *quod sequitur*, prout legitur apud Rabi Moysen.
b) C *qui*.
c) C *cum*.

habet causam nisi suam simplicem voluntatem, sicut supra dixit Rabi Moyse.

Adjiciam [1] aliam qua volunt homines probare aeternitatem mundi per hoc : quod quidquid exigebat sapientia Dei ut exiret, jam exiit ; nam cum sapientia sua sit coaeterna suae essentiae, quod sequitur ex illis est aeternum. Ad hanc quidem dicit quod consecutio est multum debilis, posito quod sicut ignoramus arcana sapientiae, ut quare tot sunt caeli et non plures etc, ita ignoramus arcana sapientiae, scilicet quare creavit omnia a tempore non multo prius quam fuerint ; haec enim omnia sequuntur sapientiam ejus aeternam in qua non est variatio secundum quod voluntas in nobis sequitur sapientiam, in ipso autem idem sunt sapientia et voluntas et substantia, unde quia sua voluntas est sua sapientia, ideo sapientissime exeunt omnia, quae exeunt secundum beneplacitum voluntatis suae. Si etiam arguas [2] coelorum aeternitatem per hoc quod, sicut dicit Aristoteles, omnes generationes priores dicunt angelos in caelis habitare et creatorem in caelis esse, oportet te scire, sicut ipse idem dicit, quod hoc non demonstrat aeternitatem caelorum, sed potius demonstrat per hoc essentiam substantiarum abstractarum et similiter essentiam creatorum, quod ipse est motor earum et rector et quod nec est corpus nec virtus in corpore.

Si quaeras autem an aliqua ratio fuit ex parte creaturae quare tunc et non ante creanda erat, dicendum est ex praedictis quod haec quaestio est de ente postquam est et non de ente absolute antequam sit, quia non ens non habet causam. — Si iterum quaeras de ipso ente postquam est, an creatio sua in hac hora et non in alia aliquid contulit eidem bonitatis aut perfectionis ; dicendum est ex praedictis quod, quidquid habet esse, habet illud tunc perfectius et pulchrius secundum quod est sibi possibile et secundum quod convenit dignitati creatoris, unde, postquam habuit esse, in hac hora, videtur quod hoc est summe conveniens dignitati creanti et possibilitati creati. Quaerentes autem hanc quaestionem de tempore reducit [Augustinus] ad consimilem, *De civitate Dei*, l. II, c. 5, [3] de loco ; sicut enim quaeri potest quare tunc potius et non antea factus sit mundus, ita quaeri potest cur hic potius ubi est et non alibi, quia si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, ita cogitent infinita spatia locorum, nam eadem ratio in una quae in reliquo. Aliter autem aliquantulum respondet ad hanc quaestionem ipse idem *Contra adversarium legis et prophetarum* [4]. Quaerenti igitur cur non olim ex initio factus sit mundus, respondet : immo olim ex initio factus est ; et si quaeris ex quo initio, dicit quod ex initio sui, non Dei, cui nullum est initium ; et hoc initium significatur cum dicit Moyses : *In principio creavit Deus caelum et terram*. Item, si quaeratur ex quo initio respondet : « Illo ex quo fecit, id est ex quo coepit esse quod fecit » ; ex quo elicitur quod creatura, eo quod est creatura, initium habet quia fine cingitur, secundum quod dicit Gregorius [5], et

1. Cf. Rabi Moyses, *Loc. cit.*, II, c. XIX, f° 50 v.
2. *Ibid.*
3. *Patr. lat.*, t. 41, 320.
4. Lib. I, c. III, n. 4 ; *Patr. Lat.*, t. 42, 605.
5. *Moral.*, XXVII, c. VII, n. 10 ; *Patr. lat.*, t. 76, 404.

propter hoc non potest esse coaeternum creatori, cum sit de nihilo, et ideo necessarium habuit initium ex quo coepit esse et ex quo facta est.

Ad hoc autem quod dictum est : omne generabile, corruptibile et e converso, respondet Rabi Moyses, c. 105 [1], quod omne generabile quod procedit secundum ordinem, ipsum sequitur necessario corruptio, quia sicut natura fecit ut esset postquam non erat, sic et sic exigit necessario ut non sit semper sic, sed generatio mundi non est secundum naturam, sed secundum voluntatem creatoris, et ideo non sequitur, si mundus sit factus a creatore, quod sit corruptibilis omnibus modis, sed hoc pendet de voluntate ipsius ; si enim noluerit, non corrumpitur, si voluerit corrumpitur. Argumentum autem quod facit Averroes, super VII cap. 13, videlicet : quod si mundus esset generatus, transmutans ipsum, esset aliquod individuum, scilicet corpus particulare, non concludit nisi de transmutatione naturali aut de illo modo transmutationis quo posuerunt Plato et alii philosophi mundum generari et ita transmutari.

C. 6. In adducendo rationes antiquorum quod mundus sit novus secundum recitationem Rabi Moyses, nihilominus in ponendo rationes ex sermonibus philosophorum quibus probari videtur novitas mundi.

Iis igitur praemissis adducam nunc tibi in hoc capitulo rationes quae eliciuntur a sapientibus mundi pro novitate ejusdem. Scito igitur quod Rabi Moyses, c. 72 [2], recolligit rationes sapientum ad hoc in septem, quarum tamen omnes non apparent usquequaque validae et propterea brevius eas pertractabo.

Prima autem via stabilitur in principio uno, et est quod omne mutabile, cum sit factum, indiget faciente, quia nihil se ipsum facit.

Secunda similiter stabilitur in principio altero et est quod hoc de alio ut Petrus de Martino, Martinus de Johanne etc, non currit in infinitum. Ex iis igitur duabus inferri videtur quod necesse est pervenire ad primam existentiam rerum post puram privationem et perfectam ; nam si non currit hoc de hoc, id est causa materialis, in infinitum : quare necesse est omne quod est esse post non esse ; tale autem omne quod habet esse, postquam non fuit, non habuit extra se aliquid nisi *a)* facientem, quare de nihilo fecit Deus, qui est primus factor, omne quod est postquam non fuit ; novus igitur mundus est.

Tertia via intendit idipsum per hoc quod, cum mundi partes aliquando conjunguntur, aliquando segregantur, indigent factore qui conjungat eas in composito et segreget in diviso. Si enim partes mundi semper congregarentur, nunquam segregarentur et e contrario ; unde non est congregatio eis magis necessaria quam segregatio, quantum est de se ; igitur indigent necessario congregatore ; sed non potest esse earum omnium congregator nisi qui factor ; fecit igitur Deus omnia et de nihilo, quia non de se ipso, hoc enim est impossibile, nec de

1. *Loc. cit.*, II, c. XXVIII, f° 66 v.

2. *Loc. cit.*, I, c. LXXIII, f° 36 r.

a) C *non.*

aliquo extra se, quia nihil *a)* erat de omnibus et iterum extra eum *b)* nihil est, quare de nihilo, et ita, ut prius, mundus novus est.

Quarta via est per novitatem accidentium, quia, ut credebant multi, probaverunt novitatem substantiae ; non enim potest esse substantia antiqua et accidens novum, cum substantia non possit esse sine accidente. Et si forte dicat aliquis substantiam antiquam et accidens novum ita tamen quod accidentia renovantur unum post aliud in infinitum, sequeretur ex hoc secundum ipsos quod sunt renovationes infinitae, quod est inconveniens. Et quamvis nominaverunt hanc rationem electam, tamen dicet adversarius quod aliquid accidens est antiquum ut motus coeli ; propter [quod] secundum illum non probat haec ratio, nisi probato quod materia prima et forma prima sunt generabiles et corruptibiles.

Quinta via est quae magis placet in oculis hujus sapientis et est quod sicut universum et omnes partes ejus indigent determinatore et discretore in loco, in figura, in qualitate, ita et in tempore, ut sicut necesse est ut habeant determinatorem in loco et quare in hoc loco et non alio, ita et in tempore, in hoc tempore et non in alio ; hoc autem impossibile est nisi mundus fuit novus, quia nullum antiquum est tempore determinatum. Si enim non esset determinatum, non esset ratio quare magis aqua super terram quam e converso et ita de aliis ; quare, cum omnes partes mundi habent determinatorem et discretorem in iis omnibus, et ipsum universum quantum ad durationem ; novus igitur est mundus. — Verum. quia haec ratio placet illi, propterea ad ejus declarationem manifestat ipse in capitulis 98 et 99 [1], quod coeli habent determinatorem eumdem qui et creatorem, determinatorem quidem, non qualem habent elementa et inferiora, scilicet virtutem caelestem, quae est eis necessitas naturalis, sicut posuit Aristoteles, sed determinatorem voluntarium, cujus voluntas est necessitas in iis quae facta sunt ab ipso propter utilitates multas ex intentione operantis et intentione componentis. Aristoteles autem e contrario voluit omnia esse ex necessitate naturali et non ex intentione eligentis. Et propter hoc, quamvis multum laboraverit, non potuit causas reddere in motibus coelorum et quoad contrarietatem, quae est ab oriente ad occidens et e contrario, et quoad intensionem et quoad numerum spherarum et stellarum, quo etiam ad assignationem differentiarum loci in coelo et aliorum multorum ; et causa est secundum ipsum sapientem quod primitiva coelorum et eorum quae in eis sunt, non sunt a causa vel necessitate naturali, sed ordine et dispositione infiniti entis, et ideo arcana illarum naturarum non est possibile scire nisi per revelationem, nisi de longe per effectum et hoc non per rationes demonstrativas, sed tantum probabiles, sicut ipse manifeste prosequitur in dictis capitulis [2].

Sexta via [3] ad probandum idem quod supra secundum illum sapientem, prout voluerunt sapientes qui fuerunt ante eum, est per distinc

1. *Loc. cit.*, II, c. XXII et XXIII, f° 53r-54v.
2. *Loc. cit.*, II, c. 23, et 26, f° 54 r, 55 r.
3. *Loc. cit.*, I, c. LXXIII, f° 36 v.

a) C *non*.
b) C *omnia*.

tionem esse possibilis et necessarii, prout supra dictum est, quia constat quod mundus est possibilis in esse. Nam si esset necesse esse, esset creator. Huic autem addiderunt aliud et est quod possibilitas est in eo quod potest esse et non esse, cui non est propinquius esse quam privatio, quapropter, si ipse stabilitus est in esse, necessario habuit preponderatorem, qui posuit praeeminentiam in suo esse super sua privatione : hic est enim quem supra dixi determinatorem et operatorem, qui firmaverunt esse in eo quod est possibile non esse, qui, nisi servassent, omnino non fuisset. Totum igitur esse universi et universaliter omnis possibilis esse est a factore primo, quod esse non posset nisi mundus novus esset ; igitur mundus novus est.

Septima via [1] secundum ipsum est per hoc quod dixerunt philosophi de permanentia et firmitate animarum ; nam si mundus est antiquus, mortui sunt infiniti homines, quare animae erunt infinitae et simul, quod est inconveniens quia est impossibile *a)* infinita numero simul esse. Si forte dicatur unam esse numero animam, sicut imponitur Aristoteli et Averroi, de hoc dicetur infra in tractatu de anima. Hae igitur sunt viae sapientum de mundi novitate, secundum quod recitat iste sapiens.

Argumentum quasi ad oculum ponit ipsemet in capitulis 101 et 102 [2] et est summa : omnis opinio quam sequuntur plures et periculosae dubitationes et inconvenientia plurima est minus credenda et illa, quam non sequuntur est *b)* praeponenda et magis credenda, sed ponentes antiquitatem mundi plures et damnosae magis sequuntur dubitationes quam ponentes novitatem ejus, quare haec illi est praeferenda et haec magis credenda ; et haec ratio fundatur in sermone Alexandri qui dicit quod necessario est ut consideremus duos partes contradictionis in omni eo quod non demonstratur et videamus quod sequitur ex utraque parte et credamus illud quod habet pauciores dubitationes et ita, ut dixit, procedit ratio in omnibus quae dixit Aristoteles de rebus specialibus super quibus non habetur demonstratio. Minorem autem hujus rationis probat iste sapiens in duobus capitulis, videlicet 101 et 102 [3] Nam per hoc quod ponit Aristoteles mundum secundum naturalem necessitatem exire a creatore et per hoc ab aeterno, per hoc incidit in positionem quod ab uno non nisi unum [4], et inde in positionem mirabilem circulationis *c)* caelorum et animarum eorumdem in consimilia, quae maximam habent dubitationem. Credens autem novitatem creationis ex voluntate et beneplacito creantis evadit haec omnia quia dicit eo fieri ex intentione aptatoris terminantis ea, sicut exigit sua sapientia incomprehensibilis ; agens autem cum intentione ex voluntate, non natura, potest agere multas et diversas actiones, sicut dicit idem ; unde cum sensus humanus non pervenit ad cogni-

1. *Ibid.*, f° 37 r.
2. Lib. II, c. XXIII et XXIV, f° 53 v.
3. Lib. II, c. XXV et XXVI, f° 55 v-56r.
4. Cf. Alex. de Halès, *Summa Theol.*, II, n° 54.

a) C *quod est possibile* pro *quia est impossibile.*
b) C *et.*
c) C *creationis.*

tionem substantiae caelorum et diversitatis motuum et sphaerarum numerorum, non est possibile homini dare super hoc demonstrationes, quia solus creator scit virtutem et substantiam et formam, sicut declarat idem in c. 102 [1] Tolletur [2] etiam per hanc viam omnis quaestio, quae solet [quaerere] quare in hoc tempore factus est mundus et non in alio et ita de similibus, videlicet per responsionem quod factus est, sicut creator voluit, vel sicut ordinavit ejus sapientia, secundum quam mundus factus est voluntate sua in ista forma, quia, sicut non scimus nec debitum sapientiae suae in terminatione formarum in tempore suo, ita nescimus hic in terminationum istarum quaestionum ; et haec summa solutionis hujus sapientis.

Post haec sic praemissa recolligam alia per se nota ex quibus prudentes lectores inferre possunt quod intenditur. Et est primum quod nihil facit se ipsum vel *a)* sit a se ipso ; sic enim esset prius se ipso et daret esse sibi cum non esset. Quod enim non est, nec sibi nec alii dare potest esse : impossibile enim est ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia omnis efficiens est prior eo quod efficit ; omne etiam quod fit, postquam non fuit, prius fuit ; habuit possibilitatem quod posset fieri, quoniam si impossibile fuit fieri, numquam factum est ; sed eductio possibilitatis ad actum indiget motore vel factore alio praeter se ; igitur vel movet aut facit se ipsum. Stat igitur primum principium ex iis omnibus demonstratum, quorum singula scripta sunt a diversis, simul autem omnia a Gundissalino, *De creatione*, c. 2 [3].

Adjungam hoc, scilicet quod omne quod est factum est mutabile ; nam quod est immutabile non est factum, fieri enim quoddam mutari est ; omne autem factum habet esse possibile, quia nihil habet necesse esse praeter Primum, sicut declaratur ab Avicenna, l. I. c. 9, 10, 11, et l. VIII, c. 5. [4] et Gundissalino, eodem quo supra, c. 4 et 5 [5] et Algazel [6]

Adjungam huic conversam prioris et *b)* est : quod omne mutabile est factum ; quod enim non est factum, non mutatur et quod non potest fieri, non potest mutari, sicut declarat VIII *Metaphysicae*, c. 3, [7] quod omne possibile esse est causatum *c)* quia, omne quod non est sibi ens et unum, est acquirens esse ab alio et hoc est esse factum vel causatum esse ; nullum autem possibile est sibi ens ; quare omne possibile est causatum, omne mutabile est possibile, quia nullum immutabile est possibile ; et iterum nullum necesse esse est mutabile, quare omne mutabile esse est possibile esse et ita necessario est factum.

1. Lib. II, c. XXV, f° 45 v.
2. *Ibid.*, c. XXVI, f° 46 r.
3. *De processione mundi*, 4-6, éd. G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift « Von dem Hervorgange der Welt »*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. des Mittelalters*, Bd. XXIV, Hft. 3, Munster, 1925.
4. *Metaph.*, I, c. VII-IX, VIII, c. V, f° 73-74, 99.
5. *Loc. cit.*, 7-16.
6. *Lib. Philos.*, tr. I, c. 13, f° 26 r.
7. *Metaph.*, IX, text. 8 et 9, VIII, 109.

a) C *nihil.*
b) C *aut.*
c) C *creatum.*

Amplius omne mutabile habet sibi subjectum aliquod immutabile secundum regulam Aristotelis, VI *Physicorum*, c. 8[1] : omni enim mutationi et variationi subjicitur aliquod immutabile, alioquin totum moveretur et totum desineret esse quod fuit et secederet in non ens et ideo omne mutabile est compositionis particeps ; et propter hoc dicit Avicenna, VIII *Metaphysicae*, c. 10, [2] et Algazel, 5, c. 1, [3] quod omne creatum habet quidditatem et unitatem et est esse possibile in quo est additio ; constat autem quod omne compositum et omne esse in quo est additio est factum : nihil enim se ipsum facit aut componit, quare, cum tale sit omne praeter Primum, omne quod est praeter Primum, est factum. Hoc autem omne factum, si non est factum de nihilo, est factum de aliquo et non de immutabili, quia de immutabili nihil est factum, quia nullum immutabile est mutabile ; omne de quo fit aliquod, est mutabile ; praeterea nullum immutabile est materia, omnis enim materia est mutabilis ; igitur de quo fit omne factum, est mutabile, quare, cum omne mutabile factum [est] et id erit factum quaeram autem ut prius, de quo, et curret quaestio in infinitum, nisi primum, de quo est omne factum, sit factum de nihilo.

Adjungam huic conclusioni aliud et est quod omne, quod factum est de nihilo, est postquam non fuit, secundum quod dicit Avicenna 8, c. 3. [4] quod postquam omni facto est ex alio esse et debitum essendi, tunc habet ex se privationem et possibilitatem et fuit ejus privatio ante ejus esse et ideo omnis res, excepto Primo, est postquam non fuit ens, quantum in se est.

Huic adnectam aliud quod omne id cujus non esse praecessit sui esse ipsius est terminatum ex parte ante ad ejus non esse ; hoc enim vult ratio processionis et termini, ultimi et initii, ubi ultimum unius est initium alterius. Item, in omni eo quod est deductum a non esse in esse ejus, non esse praecessit suum esse aliquo modo praecessionis terminari autem ad non esse et non *a)* praecedere esse non potest esse nisi aut duratione temporis aut aeternitatis ; priori modo non potest esse, quia tempus non est nisi cum esse, aeternitas autem potest esse cum non esse, quare duratione aeternitatis praecessit non esse ; esse non est igitur esse factum ab aeterno.

Amplius sicut dicit Trismegistus ad Asclepium [5] » In creatore erant omnia antequam creasset omnia » ; quaero quo genere : [aut temporis] aut aeternitatis ; constat quod non temporis, igitur aeternitatis, quare aeternaliter praecessit esse creatura in creatore esse ejusdem in creatura ; hoc autem non posset esse, nisi creatura esset ex tempore, maxime cum ipse idem dicit in eodem, quod « ab aeternitate tempus sumit exordium » ; praecedit igitur aeternitas tempus aeternitate, non igitur tempus ab aeterno, propterea adhuc ipse idem in eodem dicit, loquens de iis quae in mundo sunt : « Non erant, inquit, quando na-

1. Text. 39-44, IV, 124-125 v.
2. *Metaph.*, VIII, c. IV, f° 99 a.
3. *Lib. Philos.*, tr. I, c. V, f° 44 r.
4. *Loc. cit.*, f° 99 r.
5. Hunc textum allegat R. Baco, *Opus Majus*, ed. Bridges, Oxford 1900, II, 235.

a) C add. *esse*.

ta non erant, sed in eo — id est in Deo, jam tunc erant unde nasci habuerunt » ; et infra : « Mundi natura, quamvis nata videatur a principio scilicet Deo, tamen in se facienti procreandique vim possidet. » Non igitur ab aeterno fuit quod factum est ex non esse et quod in solo creatore habuit esse.

Amplius esse quod habuit aliquando fieri, in ipso fieri coepit esse, sed omne factum aliquando coepit fieri ; igitur omne factum aliquando coepit esse ; nihil autem quod coepit esse, ab aeterno duravit, haec enim sunt contraria quia ab aeterno esse est non incipere esse, quare quod coepit esse ab aeterno non fuit.

Dicet forte aliquis creata omnia ex nihilo et tamen ab aeterno, sicut ponitur exemplum de splendore et vestigio in pulvere, si lux esset generans ab aeterno et pes ab aeterno imprimens. Per hanc viam dicit Aristoteles, I *Physicorum* c. 5 quod aeternum potest habere principium secundum substantiam, licet non secundum tempus. — Sed illud videtur repelli per propositiones veridicas, quarum prima est : quod impossibile est causatum non esse dum est sua causa completa in ratione qua causa ejus est, secundum quod habetur ex Avicenna, l. IV, c. I et 6 c. 2, [1] quod semper esse et non esse aliquando contradicunt sibi in eodem, quia semper esse est aeternum esse et aeternum esse semper est in effectu, hoc est in esse et ideo nunquam praecessit ipsum non esse, sicut habetur [ex] Avicenna, IV, c. 2. [2] Posita igitur ratione supradicta, sequitur ex priori propositione quod factum aliquod semper esse habuit, quia semper causa ejus fuit in effectu secundum modum illius positionis Ex secunda autem sequitur quod, si semper esse expellit aliquando non esse, quod id quod habet semper esse numquam fuit terminatum ad non esse nec unquam non esse ejus praecessit esse ejus. Hoc jam supra destructum est : semper enim esse, quod est sine initio esse, nunquam fuit non esse nisi *a)* privatim ; opponuntur igitur semper esse et habere esse post non esse ; unde invenies contradictionem in exemplo et incompossibilia ad imaginandum scilicet aliquid esse ex nihilo, hoc est habere esse post non esse, et tamen idipsum habere causam aeternam sui esse, causam dico in effectu.

Amplius, quidquid habet extremum, est finitum, quia hoc est esse finitum secundum sui definitionem habere extremum, prout dicit Avicenna l 8, c. I [3] ; et similiter hoc est manifestum ab Aristotele. I *Coeli et mundi* [4] et in redargutione Platonis, sicut superius dictum est, et similiter per rationem infiniti, quam ponit idem ipse, III *Physicorum.* [5] Stat ergo propositio sub qua sumitur ista quod totum tempus praeteritum usque ad hic praesens instans extremum habet. Hoc enim vult ratio instantis, quod est finis praeteriti et initium futuri secundum Aristotelem, prout declaratur ab eodem, IV *Physicorum,* [6] quare to-

1. *Metaph.*, IV, c. I ; VI, c. II, f° 84 r, 91 r.
2. *Loc. cit.*, f° 85 v.
3. *Loc. cit.*, f° 97 v.
4. Text. 71, V, 23 d.
5. Text. 63, IV, 54.
6. *Phys.*, VIII, text. 11, IV, 157 c.

a) C *non*.

tum tempus praecedens hoc instans finitum est, quod non posset esse si tempus ab aeterno, quoniam tunc infinitum esset

Praeterea secundum eamdem rationem videtur sequi quod motus caeli finitus est, quia ultimam habet revolutionem, quae nunc est; ipsa enim est ultima revolutionum omnium quam impossibile est praecedere revolutiones infinitas, quoniam impossibile videtur esse quod in eodem subjecto succedant sibi motus infinitus; unde, cum mensura ejus sit tempus praesens sive ipsa, *a)* et tunc extremum habet, quare finitum est. Et hanc rationem ponit Averroes, super VIII *Physicorum* c. 2, [1] quam et dissolvere nititur in eodem loco per distinctionem praecessionis qua aliquid praecedit aliud essentialiter aut accidentaliter. Possibile enim est secundum Averroem quod actio praecedat actionem, in infinitum, sed per accidens et non essentialiter, hoc est ut prior sit causa necessario posterioris, quoniam sic praecedere actionem in infinitum est impossibile ; unde, si revolutio prior esset causa posterioris necessaria, nunquam deventum fuisset ad praesentem, posito quod infinitae praecesserunt ; verum, quia accidentaliter praecedunt se, ideo possibile est dicere motum ante motum et revolutionem ante revolutionem [in] infinitum. — Haec est autem summa solutionis Averroes, quae, quamvis videatur habere verisimilitudinem, aestimo tamen eam non intelligibilem, quoniam si infiniti motus praecessissent quocumque modo qualiter, unquam perventum fuit ad istum. Dico igitur sic : nullus numerus, [est] infinitus secundum quod dicit Aristoteles, III *Physicorum*, c. 7, [2] sed si infiniti motus aut revolutiones praecessissent istam, aliquis numerus esset infinitus, quia numerus motuum aut revolutionum quae praecessissent istam, quare non praecessit revolutio revolutionem in infinitum.

Amplius omne infinitum numero aut quantitate aut forma est ignotum et non scibile, sicut dicit Aristoteles, I *Physicorum*, c. 7 et Averroes super eumdem locum ; si igitur numerus motuum praecedentium esset infinitus, non sciretur etiam a motore coeli conjuncto, cujus intellectus non est infinitus, sed finitus secundum rationem Aristotelis et Averrois, *II Metaphysicae* c. 2 [3] : nulla sunt cognita quae non determinantur ab intellectu ; infinita non determinantur ab intellectu, quare non sunt cognita ; accipitur enim infinitum in imaginatione, non in intellectu. Unde secundum Averroem ibidem, omne quod potest terminari necesse est ut sit finitum ; si igitur motus omnes praecedentes terminantur in hoc praesenti motu, non est infinitus numerus motuum qui praecesserunt motum istum.

Amplius omnia distincta, ut distincta sunt, finita sunt, sicut dicit Averroes super V *Physicorum*, c. 5 [4], et ideo secundum ipsum, ibidem non est possibile ut sint duo infinita, quia alietas distinctionem, distinctio finitatem [dicit] ; sed si mundus est antiquus duo sunt infinita, immo plura, quia tempus tunc est infinitum et motus est tunc infi-

1. Com. 15, IV, 159 b.
2. Text. 41, IV, 48.
3. Cf. Averroes, *Metaph.* II, com. 11, VIII, 16.
4. Cf. *Phys.* III, com. 30, IV, 46 c.

a). Supple *revolutio.*

nitus, quare, si non sunt duo infinita, non est mundus antiquus. Item, omne aequale [est] finitum secundum quod habetur ab Aristotele, III *Physicorum*, c. 7, [1] et Averroe; sed tempus est aequale motui et moto tempori, quare neutrum infinitum est.

Amplius nullus negare potest quin pater praecedit filium ejus essentialiter, sicut causa causatum. Si igitur secundum Averroem non praecedit unum aliud infinitum essentialiter, non est filius a patre et ille pater ab alio infinitum; est igitur primus pater, et primus homo et est principium generationis et non erit generatio in infinitum, quod est contra eum qui ponit mundi antiquitatem, quare non est mundus antiquus.

Amplius quidquid habet ordinem in natura finitum est, sicut dicit Avicenna, VIII c. 1, 2, 3 [2]; natura etiam respuit infinitatem, sicut dicit Aristoteles; omnis enim creatura habet in se naturae suae terminum, sicut dicit Augustinus, *Super Genesim* IV, c. 5 [3] et omnis creatura fine cingitur, sicut dicit Gregorius, *Moral.* XXVII [4]. Praeterea, cum materia sit una, et creatura ipsa finita est, finem habens, et terminum quare et in potentia; omne enim circumscriptum est finitum et omnis creatura est circumscripta, sicut dicit Gregorius, *Moral.* XVIII [5]. Si etiam materia esset infinita, esset forma infinita, quia finitum non terminat infinitum, sicut supra dictum est; in infinitum etiam non movetur nisi ab infinito; unde, si coelum esset infinitum, moveretur motu infinito et similiter spatium infinitum, sicut vult Aristoteles, I *Coeli et mundi*, c. 9. [6] Si dicas materiam infinitam, sicut continuum est infinitum, hoc est divisibile in infinitum, hoc non tangit me, quia esto quod materia sic esset infinita, tamen, ut ipsa est natura de quo fit res, non [est]infinita, alioquin forma esset sic infinita et non contingeret accipere numerum secundum speciem, quod est contra Aristotelem, I *Physicorum* [7]; unde, si est minimum secundum speciem, est minimum secundum materiam, quae respondit speciei. Amplius, status est in causa materiali secundum quod demonstrat Aristoteles, II *Metaphysicae*, [8] c. 1 et Avicenna, VIII, cap. 3 [9] Ex iis omnibus sic praemissis sequi videtur quod impossibile est hoc esse de hoc in infinitum, alioquin materia esset infinita, nec esset status in causa materiali, quare cum hoc necessarium est, illud est impossibile; quod si est, non est mundus antiquus.

Amplius, quidquid fuit futurum, habuit initium; sed omne, quod factum est, fuit futurum secundum quod dicit Cicero, *De divina-*

---

1. Text. 49, IV, 50.
2. *Loc. cit.*, f° 97 b. sqq.
3. Num. 11-12, *Patr. lat.*, t. 34, 300.
4. Cap. VII, n. 10, *Patr. lat.*, t. 76, 404.
5. *Moral.* XVI, c. XXXI, n. 38, *Patr. lat.*, t. 76, 1140 : Cf. *In Evang.*, II, hom. 34, n. 13 *Patr. lat.*, t. 76, 1255.
6. Text. 40, V, 16.
7. *Phys.*, VII, text. 33, IV, 152.
8. Text. 4, VIII, 15.
9. *Loc. cit.*, f° 98 d.

tione, I, c. 13 [1] nihil enim factum est quod non fuit futurum; igitur omne quod factum est habuit initium. Vel sic: quidquid fuit, habuit initium; omne praeteritum fuit futurum; igitur omne praeteritum habuit initium. Sit igitur A totum tempus praeteritum; sive fuerit finitum sive non; dico igitur: quidquid fuit futurum habuit initium; omne praeteritum fuit futurum; igitur omne praeteritum habuit initium; A est preteritum, igitur habuit initium, quare non est A infinitum ex parte ante.

Amplius, sicut superius tetigit Rabi Moyses [2], sequeretur ex antiquitate mundi infinitas animas simul esse separatas a corporibus aut eas mori cum corporibus aut easdem revolvi in multa corpora, aut communicant simul multa aut omnia corpora in una anima, quorum omnia sunt impossibilia. Hoc autem sequitur quia ponentes mundum antiquum necesse habent ponere nullum primum hominem, sed hominem ex homine in infinito. Destruetur nihilominus per hoc resurrectio mortuorum generalis quam ponit fides christianorum, quia si esset resurrectio et mundus antiquus, simul resurgunt homines infiniti, quare oportet locum esse infinitum, quod destruit Aristoteles, [3] quia finitus locus non capit infinitos homines. — Sequitur similiter ex mundi antiquitate materiam humanorum corporum esse infinitam aut quod plurium corpora sunt ex eadem materia secundum circulum: ut si totum ex quo generatum est genus humanum sit A, — quod necessario finitum est cum non sit magnitudo infinita, — minimum, ex quo possibile est generari humanum corpus, sit B; cum igitur infinita, quantum est B, non sunt in A, nisi A fuerit infinitum: sic *a)* non est possibile ex diversis particulis A generari infinita humana corpora nisi plura per successionem communicent in eadem materia, sicut materia imbris, quae fit ex pluvia fuit prius in alia imbris; si autem A fuerit infinita, ex hoc sequitur magnitudinem infinitam esse, quod est impossibile, quare illud ex quo sequitur; aut ad minus quod possibile est magnitudinem esse infinitam, quod similiter est impossibile. Haec et consimilia inopinabilia sequuntur ponentes mundi antiquitatem.

Ponere videtur etiam mundi novitatem sermo Macrobii l. I, c. 29 [4] cum nititur dare rationem quare antiqui signum Arietis primum dici maluerunt cum in sphaera nihil primum vel postremum sit et est sicut dicit quod « incipiente die illo qui primus omnium luxit, quo in hunc fulgorem caelum et elementa purgata sunt, qui ideo natalis jure dicitur, Arietem in medio caeli fuisse aiunt. » Ponit igitur ille primum diem quare mundus novus est; unde mundum non fuisse convincit ipse idem, l. II, c. 10, per novam et recentem necessariorum inventio-

1. Num. 7 et 9, ed. Schütz, Turin 1831, XIII, 401, 404.

2. *Loc. cit.*, I, c. LXXIII, f° 37 r. Cf. S. Bonav., *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 4, *Opera omnia*, V, 361.

3. *Phys.*, III, text. 49, IV, 50.

4. *In somnium Scipionis*, I, c. XXI, Zweibrücken 1788, I, 110.

5. *Loc. cit.*, I, 156.

a) C *aut*.

dem. Quomodo enim usui humano necessaria sic recenter essent inventa si mundus esset aeternus : « Igitur quis facile mundum semper fuisse consentiat, cum et ipsa historiarum fides multarum rerum cultum, id est innovationem emendationemque vel ipsam inventionem recentem esse fateatur ? Si enim mundus aeternus cur per innumerabilem seriem saeculorum non servat cultus quo nunc utimur ? non litterarum usus quo solo memoriae fulcitur aeternitas ? cur multarum rerum experientia ad alias gentes recenti aetate pervenit, ut ecce Galli vitem vel cultum oleae, Roma *a)* jam adolescente, dedicerunt, aliae vero gentes adhuc multa nesciunt quae nobis inventa placuerunt. Nulla, etiam Graeconum, historia, — utpote quae ceteris magis antiquorum retro, aetatem mundi — abhinc ultra duo retro annorum millia de excellenti rerum gestarum memoria existit, nam supra Ninum a quo Semiramis secundum quosdam creditur procreata, nihil praeclarum in libros redactum est. » Haec est igitur via sensibilis per quam ille auctor ostendit mundi novitatem. »

II. — MATTHIEU D'AQUASPARTA

Quaestiones disp., Todi, Bibl. Com. cod. 44, f° 230r-234v. (, (= T) ; Assise, Bibl. Com. ccd. 134, f° 162 v — 166 r.

Nono quaeritur, supposito secundum fidem quod mundus non sit aeternus, sed productus ex tempore, utrum potuit esse ab aeterno vel utrum Deus potuit ipsum ab aeterno producere.

Et quod sic ostenditur :

1. Omne agens, cuius actio non transit in exteriorem materiam nec a materia dependet, potest agere statim dum est ; sed Deus est agens cuius actio non transit in exteriorem materiam, maxime quantum ad productionem mundi, nec eius actio a materia dependet ; igitur potuit agere et mundum producere statim dum fuit ; sed fuit ab aeterno ; igitur potuit mundum producere ab aeterno.

2. Item, in Deo idem est potentia, scientia et voluntas ; sed Deus scivit et voluit creare mundum ab aeterno ; ergo potuit facere mundum aeternum.

3. Item, istud argumentum potest fortificari : quoniam Deus non agit per motum, sed agit per suum beneplacitum et per suum verbum ita quod suum facere est a se velle fieri, secundum Augustinum [1] et Richardum, [2] et imperare suum dicere ut fiat, Psalmus : *Dixit et facta sunt.* Sed potuit velle et dicere ab aeterno et ut ab aeterno fieret, sicut dixit et voluit quod fieret in tempore, alias esset et verbum suum et voluntas sua arctata, quod falsum est ; ergo etc.

1. *Confess.*, XI, c. v, *Patr. lat.*, t. 32, 812.
2. *De Trin.*, II, c. xxiv, *Patr. lat.*, t. 196, 914.

a) C *coma.*

4. Item, Deus est agens summae actualitatis, quoniam in eo idem est agens et actio, idem posse et agere ; sed agens summae actualitatis et a quo non differt sua actio nec posse et agere, potest agere statim dum est et statim dum potest ; sed Deus est aeternus et potentia aeterna ; ergo potest agere ab aeterno ; ergo et producere mundum ab aeterno.

5. Item, in productione instantanea et in qua agens non agit per motum, non oportet producens praecedere effectum productum tempore seu duratione, sed natura tantum ; sed mundus productus est a Deo, qui non agit per motum sed *a*) productione instantanea ; ergo non oportuit nec fuit necesse Deum praecedere mundum duratione, sed natura tantum ; ergo potuit omnia producere ab aeterno. Declaratio minoris est ita : quoniam in productione, quae est in tempore et ubi agens agit per motum, necessario motus medius est inter producentem et productum, quia effectus producitur in termino motus et quia motus est in tempore necessario, producens producit effectum productum in tempore ; sed in productione instantanea et ubi agens non agit per motum, motus non intercipitur medius et ideo non est necesse ut producens productum tempore, sed tantum natura praecedat. Exemplum de illuminatione et luminoso. Nam quia secundum Augustinum, illuminatio est in instanti, statim ut est luminosum, illuminat et ideo splendor est coaevus soli vel igni ut dicit Augustinus, VI *De Trinitate*, in principio [1].

6. Item, allegat Augustinus, X *De Civitate* [2] exemplum Platonicorum quod aliquid possit esse factum et tamen non habere initium. Si enim pes esset aeternus vel ab aeterno et pulvis aeternus vel ab aeterno, vestigium pedis in pulvere esset ab aeterno. Et tamen certum est quod vestigium est a calcante ; ergo sic esset factum quod tamen non inciperet ; sed agens divinum non minus potest de nihilo quam agens creatum de aliquo ; ergo Deus sic potuit producere mundum de nihilo quod tamen esset aeternus et numquam incepisset.

7. Item, Deus potuit producere mundum ante illud instans in quo produxit, quia non arctabatur eius potentia magis ad unum instans quam ad aliud ; similiter eadem ratione et ante illud et adhuc eadem ratione ante aliud et sic in infinitum ; ergo potuit ab aeterno.

8. Item, quod semper idem est et semper eodem modo se habet, quod semel potuit producere, potuit semper ; sed Deus semper idem est et semper eodem modo se habet ; ergo mundum, quem semel produxit, potuit semper et ab aeterno producere.

9. Item, non minus videtur repugnare creaturae infinitas durationis ex parte post quam ex parte ante ; sed potuit communicare creaturae durationem infinitam ex parte post ; ergo ex parte ante ; ergo potuit facere mundum ita quod nunquam incepisset.

1. Cap. I, n. I, *Patr. lat.*, t. 42, 923.
2. Cap. XXXI, *Patr. lat.*, t. 41, 311.

a) T *et*.

10. Item, Dionysius, *De divinis nominibus*[1] : proprium est divinae bonitatis vocare ea quae non sunt ad sui communicationem ; sed quod est proprium semper convenit ; ergo semper ea quae nón sunt vocavit ad sui communicationem ; ergo etc.

11. Item Deus fecit creaturam ad manifestationem suae potentiae ; sed sua potentia est infinita ; ergo necesse est manifestari per aliquam infinitatem in creatura ; sed non est infinitas ita conveniens creaturae sicut infinitas durationis ; ergo debuit facere creaturam durationis infinitae ; ergo etc.

12. Item, eadem et univoca est in Deo potentia intelligendi et potentia creandi ; sed potuit se et creaturam intelligere ab aeterno ; ergo et creare ab aeterno.

13. Item, plus potest Deus facere quam nos possumus intelligere ut dicit Augustinus, *Ad Volusianum*[2] : « Fateamur » inquit, « Deum aliquid posse quod nos fateamur cogitare non posse ; Luc. I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* » Sed nos possumus cogitare, intelligere et dicere mundum fuisse ab aeterno; ergo Deus potuit mundum facere ab aeterno.

14. Item, sicut creatura est de nihilo, ita ex se et de se tendit in nihilum : « Omne enim quod a versione incipit in versionem tendit, » ut dicit Joannes Damascenus, I libro, cap. 4,[3] et Gregorius[4] : « Omnia in nihilum redirent si non manu Creatoris tenerentur » ; sed non obstante quod creatura tendit in nihilum, Deus dat sibi quod nunquam desinat esse ; ergo similiter non obstante quod sit de nihilo, potest sibi communicare et dare quod non incipiat esse.

15. Item, Deus potuit mundum creare ex tempore sicut in tempore produxit ; aut igitur potuit ab aeterno aut non. Si potuit, habeo propositum ; si non, ergo potentia eius crevit ex tempore ; sed istud falsum est, ergo potuit ab aeterno.

16. Item, omne quod producitur in non-tempore, producitur in aeternitate, quia inter aeternitatem et tempus nihil est medium, ut videtur ; sed Deus potuit producere mundum in non-tempore ; ergo ab aeterno. — Probatio minoris est : quoniam ut dicit Philosophus, VII *Physicorum*[5], si tanta virtus in tanto tempore et major in minori et maxima in minimo, infinita in non-tempore ; sed Deus est potentiae et virtutis infinitae ; ergo produxit in non-tempore ; ergo etc.

17. Item, Eccli. 8[6] : *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Aut ergo simul in aeternitate aut simul in tempore. Si simul in aeternitate, habeo propositum ; si simul in tempore — Contra : tempus causatur et radicatur in motu primi mobilis ; ergo motum illum oportuit praecedere ; ergo et mobile ; ergo non omnia simul.

---

1. Cap. 1, *Patr. gr.*, t. 3, 594.
2. *Epist.*, 137, n. 8, *Patr. lat.*, t. 33, 519.
3. *De fide orthodoxa*, I, c. III, *Patr. gr.*, t. 94, 795.
4. *Moral.*, XVI, c. XXVII, n. 45, *Patr. lat.*, t. 75, 1143.
5. Cap. 1, ed. Didot, II, 342-343.
6. Eccli. 18, 1.

Rursus si praecessit coelum, et motus ipsius et tempus consequitur motum illum ; ergo tempus praecessit tempus : quod falsum est. Si igitur non simul in tempore, ergo in aeternitate ; ergo etc.

18. Item, Philosophus, V *Metaphysicae* :[1] actus nobilis est melior nobili potentia. Si igitur Deus potuit primo producere mundum et postea actu produxit, ergo eius potentia meliorata est ; sed divina potentia meliorari non potest ; ergo non prius potuit et postea produxit, sed simul potuit et produxit , sed ab aeterno potuit ; ergo ab aeterno produxit.

19. Item, Commentator, super XXIII propositionem *De causis*, [2] dicit quod esse, quod est ante aeternitatem, est causa prima, quoniam est ei causa ; esse, quod est cum aeternitate, est intelligentia ; et causa prima est supra aeternitatem quoniam aeternitas est causatum ipsius, intelligentia vero comparatur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea ; sed intelligentia creata est ; ergo aliqua creatura est aeterna ; sed qua ratione potuit facere unam creaturam aeternam, potuit et omnes ; ergo potuit facere mundum aeternum.

20. Item, aut mundus potuit fieri antequam fuit factus aut non. Si potuit fieri ; sed omnis potentia passiva fundatur et radicatur in aliquo ; igitur aliquid praecessit mundum in quo ista potentia fundabatur ; sed ante mundum nihil fuit ; ergo mundus non potuit fieri antequam fieret. Si non potuit fieri, ergo necesse fuit non fieri ; sed necesse non fieri aequipollet ad impossibile fieri ; ergo impossibile fuit mundum fieri.

CONTRA :

a) Quod inest alicui per se, per nullam potentiam nec creatam nec increatam potest ab eo auferri vel separari ; sed creaturae inest per se esse de nihilo et habere esse post non esse ; ergo nullo modo potest a creatura separari ; sed quod habet esse post non esse, necessario incepit esse ; nullum tale aeternum ; ergo etc.

b). Item, omnis productio terminatur ad aliquid singulare et signatum quod per productionem acquirit esse ; sed creatio est quaedam productio ; ergo terminatur ad aliquid singulare signatum, quod per productionem acquirit esse ; omne tale incipit esse ; ergo nullum tale est aeternum.

c). Item, creatura de ratione sui habet esse post non esse. Si igitur creatura semper fuit, hoc est, nunquam non fuit ; ergo simul fuit et non fuit, simul habuit esse et non esse ; sed istud est impossibile quia implicat contradictionem ; ergo nulla creatura semper fuit aut potuit semper fuisse.

d). Item, creatura importat et implicat rationem termini, aeternitas excludit rationem termini ; ergo aeternitas omnino repugnat rationi creaturae ; ergo nulla est vel potest esse aeterna.

1. Lib. VIII, c. 9, II, 572.

2. Cf. O. Bardenhewer, *Die pseudo-Aristotelische Schrift 'Ueber das reine Gute' bekannt unter den Namen 'Liber de causis'*, Fribourg-en-Brisgau 1882, p. 185.

e). Item, si mundus potest esse vel fuisse aeternus possunt transivisse infinitas revolutiones caeli; sed istud est impossibile; ergo impossibile est mundum fuisse aeternum. Probatio minoris est : quoniam infinita impossibile est pertransire, ut dicit Philisophus, III *Physicorum* [1] ; ergo impossibile fuisset pervenisse usque ad revolutionem *a*) hodiernam.

Rursus, ut dicit Philosophus, V *Physicorum*, [2] infinitorum nullum est primum ; sed si non est primum, non est secundum, quia secundum dependet a primo, ac per hoc nec postremum ; ergo hodierna revolutio non potest fuisse ; ergo etc.

f). Item, si mundus potuit fuisse aeternus, potuissent infiniti homines extitisse ; ergo et infinitae animae. Sed animae sunt immortales; ergo possent esse infinitae animae actu; sed Deus non potest facere actu infinita; ergo nec potuit facere mundum aeternum nec mundus potuit esse aeternus.

g). Item, pater est causa efficiens filii, ut dicit Philosophus, II *Physicorum* [3] sed impossibile est in causis efficientibus abire in infinitum ; ergo impossibile est infinitos homines praecessisse ; ergo etc.

RESPONDEO

Ad istius quaestionis intelligentiam praenotandum est quod, sicut aeternitas tribus modis accipi potest, ita tripliciter potest intelligi mundum posse esse aeternum.

Uno enim modo accipitur aeternitas pro duratione carente principio, fine, successione et variatione, ac per hoc aeternitas sic accepta est duratio infinita, simplex et indivisibilis et tota simul existens, quemadmodum definit eam Boethius, V libro *De Consolatione :* [4] « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » et Richardus, I *De Trinitate* cap. 4 : [5]« Aeternitas est diuturnitas carens initio, fine et variatione ». Idem Anselmus, *Monologion*, cap. 24 [6]. Et hoc modo intelligitur mundus aeternus vel factori coaeternus propter durationis identitatem ; sed hoc tam est impossibile quam impossibile est mundum esse Deum et creaturam esse Creatorem, nec unquam aliquis philosophus hoc legitur posuisse.

Secundo modo accipitur aeternitas pro duratione habente principium sive initium, finem et mutabilitatem et variationem, protensa tamen cum ipsa creatura. Sic aeternitas idem est quod sempiternitas et est aetas uniuscuiusque, quam forte vocat Apostolus *tempora aeterna* [7]. Et hoc modo non tantum est possibile mundum esse aeternum,

1. Cap. v, II, 278.
2. *Phys.*, VIII, c. 5, II, 350.
3. Cap. III, II, 264.
4. Lib. 5, pr. 6, *Patr. lat.*, t. 63, 858.
5. *Patr. lat.*, t. 196, 903.
6. *Patr. lat.*, t. 158, 177.
7. Cf. Tit. I, 23, II, Tim. 1, q.

a) T *revelationem*.

immo est neccessarium, nec est possibile non fuisse aeternum, id est sempiternum, quoniam ut dicit Augustinus, XI *De Civitate* cap. 6 et XII cap. 16 [1] : Impossibile est fuisse creaturam mutabilem quin fuerit tempus et impossibile fuisse tempus quin fuerit creatura mutabilis, cuius mutationibus, motibus ageretur ; ac per hoc mundus semper fuit, quia nullum tempus fuit ante mundum.

Tertio modo accipitur aeternitas pro duratione carente initio et fine, sed habente successionem et variationem ; et sic potest intelligi mundus aeternus vel factori coaeternus non propter durationis identitatem, sed propter quamdam conformitatem, quia propter extensionis infinitatem. Et hoc modo posuit Plato et Aristoteles, ut dicit Boethius, [2] ubi supra, mundum aeternum, id est semper durasse et semper duraturum, semper fuisse et semper futurum, ita quod mundus nunquam non fuit, nunquam non erit. Et hoc modo posuerunt mundum sic factum quod tamen aeternum, id est habuisse productionis principium, sed non initium durationis, sicut apparet per exemplum de vestigio in pulvere impresso a pede. Si enim esset pes aeternus et pulvis aeternus, esset vestigium aeternum et tamen sic haberet suae productionis principium quia a calcante factum esset, quod tamen non haberet initium durationis, quoniam semper fuisset. Augustinus, X *De Civitate*, cap. 31 [3].

Sed quia hoc omnino est contra fidem catholicam et contra Sacram Scripturam, quae dicit in principio Genesis : *In principio creavit Deus caelum et terram*, quamvis supponamus nullo modo sic esse factum, quaerimus utrum fuit possibile sic fieri et utrum Deus potuit sic facere.

Et circa hanc quaestionem sunt opiniones.

Quidam enim dicunt quod possibile fuit mundum ab aeterno produci et Deus potuit producere. Possibile quidem absolute, quia nullam claudit repugnantiam inter terminos enuntiationis. Nulla enim est repugnantia, nec ex eo quod a Deo, nec ex eo quod in substantia diversum ad semper fuisse. Potuit etiam Deus mundum ab aeterno producere, quia non deest sibi potentia ab aeterno producere mundum vel substantiam aliquam in natura diversam producere.

Est tamen impossibile, supposita fidei veritate. Supponit enim fides mundum et universaliter omnem naturam a Deo in substantia diversam aliquando non fuisse. Sicut autem est impossibile quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse, ita est impossibile quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Ergo simpliciter et absolute secundum eos non est impossibile mundum fuisse aeternum vel potuisse ab aeterno fieri aut Deum ab aeterno posse facere, sed est impossibile ex suppositione qua supponitur aliquando non fuisse.

Quamvis autem rationes illae de infinitate animarum, de infinitate revolutionum et de infinitate generationum sufficiant ad improbandam mundi aeternitatem vel possibilitatem ab aeterno sub ista universalitate et forma in qua mundus est : probant enim demonstrative

1. *Patr. lat.*, t. 41, 321, 365.
2. *De consolatione*, V, pr. 6, *Patr. lat.*, t. 63, 859.
3. *Patr. lat.*, t. 41, 311.

mundum nec fuisse nec esse potuisse ab aeterno ; demonstrative, inquam, non demonstratione dicente propter quid, nec a priori seu ostensiva, sed demonstratione quia, a posteriori et ducente ad impossibile, quibus responderi non potest nisi sophistice.

Quod patet quoniam ad rationem de infinitate animarum respondent uno modo quod non est impossibile esse animas infinitas secundum Algazel, vel quod unus est intellectus in omnibus qui manet post mortem secundum Averroem, vel eaedem animae circumeunt corpora diversa et transeunt de corpore in corpus, sicut posuit Plato animarum circulationem et transitum, vel quod anima sit mortalis et interit corpore intereunte sicut posuit Epicurus : quae omnia absurdissima sunt et omnis intellectus sanus abhorret [1].

Ad rationem autem de infinitate revolutionum respondent quod transitus intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita revolutio assignetur, ab illa usque ad istam finitae sunt revolutiones, et ideo potuerunt pertransiri.

Sed istud nihil est dictu, quoniam certum est, si mundus sit aeternus, quod infinitae revolutiones praecesserunt istam hodiernam, ita quod sibi invicem successerunt adeo ut, nisi una transierit, altera venire non possit ; haec enim est natura successionis ; sed infinitas revolutiones impossibile est transivisse ; propterea illa responsio sophistica est.

Ad rationem de infinitate generationum et hominum respondent secundum Commentatorem, in V et VIII *Physicorum* [2] quod in causis per se impossibile est abire in infinitum, sed in causis per accidens non est impossibile nec inconveniens : in causis quidem per se, ut si lapis moveretur a baculo, baculus a manu, manus ab alio, sic in infinitum ; in causis autem per accidens non est inconveniens, ut puta, si causae, quae multiplicantur, non teneant nisi ordinem unius causae. Accidit enim huic martello ut agat post alium martellum et sic potest abiri in infinitum in martellis sibi succedentibus. Similiter accidit huic homini ut generet in quantum est generatus, quoniam non generat in quantum filius alterius, sed in quantum homo. Similiter, ut dicit Commentator, homo est causa hominis per accidens. Causa enim per se est coelum sive sol ; accidit enim, ut dicit, quod iste homo coeat cum hac muliere et fundat semen in matricem et inde procreetur sive generetur homo. Ergo quia hic homo generat per accidens, in quantum filius alterius, immo est omnino causa per accidens et omnes homines tenent gradum unius causae in causis efficientibus, non est inconveniens abire in infinitum et quod ab homine generetur in infinitum.

Sed ista reponsio omnino est frivola quoniam, quamvis hic homo non est pater alterius vel alium generet in quantum filius alterius vel ab alio generatus, tamen ordo naturalis et necessarius est quod homo ab homine generetur ita quod iste ab illo et ille ab alio, et ille ab alio ; ergo est devenire in aliquem primum. Si enim non sit primus nec erunt postremi. Ideo exemplum de martellis non est bonum, quia martellus

1. Cf. Aug., *De civitate Dei*, X, c. xxx, XII, c. xx, *Patr. lat.*, t. 41, 309, 369-371.

2. Cf. Averroes, *Phys.* VIII, com. 15, IV, 159 b.



non est ab alio martello et tamen impossibile est ut unus et idem faber utatur martellis infinitis successive, nisi intelligatur infinitum in potentia, id est, non tot quin pluribus ; infinitis autem in actu, id est, tot quod non pluribus, impossibile est simpliciter. Omnino enim verum est quod impossibile est infinita transire. Si autem mundus sit aeternus, necesse est infinitos homines extitisse, quorum unus necessario est ab alio ac per hoc impossibile fuit usque ad istum pervenisse. Ergo, quia homo est causa hominis per se et essentialis, et quamvis, ut generatur ab alio, sit causa per accidens, tamen istud accidens necessarium est, impossibile est in generantibus et generatis abire in infinitum. Ideo responsio omnino sophistica est.

Quamvis igitur, ut dictum est, istae sint rationes necessariae, quibus nisi sophistice responderi non potest et sufficiant ad improbandam et refellendam mundi aeternitatem sub ista universitate et forma et ordine qui modo est, tamen ad probandum creaturam nullo modo posse esse aeternam, nihil valent. Quaeram enim utrum Deus potuerit fecisse unum angelum aeternum vel caelum immobile aeternum vel ab aeterno, et tunc argumenta de ista infinitate nihil ad propositum et propterea alia via incedendum est.

Dico igitur quod non tantum mundus, immo nec aliqua creatura potuit esse aeterna et Deus hoc potenter non potuit.

Ad istius autem declarationem potest sumi ratio et ex parte durationis et ex parte productionis, ex parte rei producibilis et ex parte principii producentis.

Prima sumitur ratio ex parte durationis :

1. Si enim mundus fuit vel potuit esse aeternus et tempus aeternum, quia mundus et tempus secundum Augustinum [1] consequuntur se, si tempus fuit aeternum, tempus fuit infinitum et infinitum in actu, non in potentia. Infinitum enim in potentia est non tantum quin amplius, sicut definit Aristoteles, III *Physicorum* [2] quod infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra ; infinitum in actu tantum quod non ultra vel amplius ; infinitum in potentia est infinitum privative, infinitum in actu est infinitum positive. Sed si tempus fuit aeternum, tantum fuit quod non potuit amplius fuisse. Si enim potuit amplius fuisse, nec aeternum nec infinitum fuit ; ergo tempus actualiter fuit infinitum. Sed infinitas actualis omnino repugnat creaturae ; tempus creatura quaedam est ; ergo non potuit actu esse infinitum.

2. Rursus, infinitas actualis non stat nisi cum omnimoda simplicitate, simplicitas cum omnimoda individualitate et simultate. Si ergo tempus fuit actu infinitum, ergo totum fuit simul ; sed de essentia temporis est successio, quia tempus est numerus motus secundum prius et posterius, ut dicit Philosophus, IV *Physicorum ;* [3] ergo tempus non potest esse infinitum, quia tempus non esset tempus nec differret ab

1. *De Gen. cont. Manich*, I, c. II, n. 4, *Patr. lat.*, t. 34, 175.
2. Cap. VI, II, 281-282.
3. Cap. XI, II, 300.

aeternitate ; ut autem dicit Augustinus, XII *De Civitate* [1] inter tempus et aeternitatem hoc interest quod aeternitas sine omni mutabilitate, tempus sine mutabilitate non est.

3. Amplius si non esset totum simul, non fuisset ventum usque ad istud nunc, quia impossibile est infinitam durationem transiri nisi quae est tota simul. Si igitur tempus transitum est, ergo tempus est totum simul. Sed, ut dicit Philosophus, impossibile est aliquid esse infinitum ex parte ante quin sit infinitum ex parte post, IV *Coeli et mundi* [2] ; et oportet esse uniformiter infinitum, quia actualiter et positive ; ergo omnino sunt indistantia actus et potentia, quia quod *a)* semper fuit, semper erit, semper est, et impossibile est in aliquo instanti non esse : quod omnino falsum est et absurdum.

4. Praeterea, si tempus fuit infinitum ita quod actualiter praecessit et tantum duravit quod amplius non potuit, quia nihil est ultra aeternitatem, quaelibet pars infiniti est infinita ; infinitum autem non est maius infinito ; ergo totum non est maius sua parte, immo pars est aequalis toti. Hoc modo probatur nullum quantum posse esse infinitum. Ista sunt impossibilia ; ergo tempus nullo modo potuit esse aeternum. Ideo Augustinus, XII *De Civitate*, cap. 14 [3] dicit quod tempus, quia mutabile transcurrit, aeternitati immutabili nullo modo potest esse coaeternum.

Alia ratio sumitur ex parte productionis.

1. Creatio enim est productio de nihilo, quod probat Augustinus et Anselmus [4]. Non enim produxit de substantia sua nec de aliqua materia, quia quaereretur de illa ; ergo omnino de nihilo. Hoc autem quod dicitur de nihilo, secundum Anselmum, *Monologion*, cap. 8 [5], nonnisi tribus modis potest intelligi : scilicet materialiter, et istud est omnino falsum, quoniam nihil nullius potest esse materia ; aut negative tantum et istud potest habere duplicem intellectum : factum de nihilo, id est non factum, sicut solemus dicere : videt de nihilo, id est non videt, et istud de nulla creatura potest intelligi ; vel factum de nihilo pure negative ut factus ex nihilo id est factus, sed non ex aliquo et secundum istum sensum posset dici Deus de nihilo, quia est, sed non de aliquo quod nullus vere dicere potest. Restat ergo hoc intelligi tertio modo ordinaliter ut factum de nihilo, id est factum aliquid post nihil, sicut dicimus fieri de paupere divitem, de mane meridiem, de puero senem : aut ergo ordine durationis actualis aut ordine naturae tantum. Si ordine durationis actualis, nihilitas vel non esse creaturarum praecessit suum esse ; ergo esse mundi non est aeternum. Si ordine naturae tantum, nihilitas mundi vel non esse praecessit suum esse ; ergo simul fuerunt non esse mundi et suum esse, quod omnino est incompossibile et implicat contradictionem.

1. Cap. xv, n. 2, *Patr. lat.*, t. 41, 364.
2. Lib. I, c. 7, II, 376.
3. *Patr. lat.*, t. 41, 362.
4. *Monol.*, c. iv, *Patr. lat.*, t. 158, 153.
5. *Patr. lat.*, t. 158, 156.

a) T om. *quod*.

2. Rursus qua ratione fuerunt simul aliquando, eadem ratione et modo et semper, quoniam non sunt magis compossibilia uno tempore quam alio ; ergo modo, immo semper simul sunt non esse mundi et esse ; ergo sicut verum est modo mundum esse, ita verum est non esse, quod constat esse falsum ; ergo necessario ipsa productio ex nihilo supponit aliquando non fuisse, immo incipere esse et habere esse post non esse. Et hoc dicit Hugo, II libro, parte I, cap. 2 [1] : « Hoc est creaturam esse aliquid de nihilo esse, hoc est esse aliquid et fuisse nihil ». Et Richardus, II libro, cap. 4 : « Quidquid ex creatione esse accepit, fuit proculdubio quando omnino nihil fuit, alioquin ex nihilo creari non potuit. Omne itaque creatum ex tempore esse coepit ». Anselmus etiam *Monologion*, cap. 24 [2] : « Nam ex hoc solo veram aeternitatem soli illi inesse substantiae, quae facit et non facta est, aperte percipitur, quoniam vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur, quod nulli rerum creatarum convenire, eo ipso quod de nihilo factae sunt, convincitur ».

3. Rursus, impossibile est redigi aliquid in nihilum et non desinere ess seu habere durationem infinitam ex parte post ; ergo similiter est impossibile aliquid fieri vel produci de nihilo et non incipere esse seu habere durationem infinitam ex parte ante. Si igitur creatio est productio omnino ex nihilo, ergo nulla creatura potest semper fuisse, immo necessario omnis creatura incepit esse ac per hoc nulla creatura potest esse aeterna.

Tertia sumitur ratio ex parte creaturae productae vel producibilis.

1. Omnis enim creatura, hoc ipso quod creatura, facta est ; sed factum esse in nulla re esse potest absque fieri praecedente vel secundum durationem vel secundum naturae concomitationem, quoniam omne quod factum est : vel est factum successive et per motum et tunc factum praecedit fieri duratione, vel est factum subito et sine motu et tunc simul sunt fieri et factum esse. Ergo verum est quod factum esse in omni creatura praecedit fieri ut sit verum dicere quod fit, et hoc vel antequam facta est vel simul dum facta est. Data igitur quacumque creatura verum est dicere quod fit vel priusquam facta sit vel simul dum facta est. Si prius quam facta esset, verum fuit dicere quod fit ; ergo non fuit aeterna vel ab aeterno. In illis enim in quibus fieri praecedit factum esse, quod fit, non est, sed tunc primo est quando factum est. Si autem ista fuerunt simul vera : aut ergo semper fuerunt et sunt simul vera aut pro aliquo instanti determinato. Si semper fuerunt et sunt simul vera de aliqua creatura quod fit et facta est, ergo modo verum est dicere quod creatura fit. Igitur si ponamus angelum vel coelum aeternum, adhuc est verum quod angelus vel caelum fit ; hoc autem falsum est cum coelum vel angelus habeant esse permanens. Si autem pro aliquo instanti determinato simul fuerunt vera, ergo ante illud instans non fuit ; nihil enim est antequam fiat vel factum sit ; ergo nullo modo potuit esse verum ab aeterno aliquam creaturam esse factam.

1. *De sacramentis*, cap. II et VIII, *Patr. lat.*, t. 176, 207, 210.

2. *Patr. lat.*, t. 158, 178.

2. Praeterea, si mundus vel creatura aliqua aeterna fuit, verum est ab aeterno mundum fuisse ; ergo pro quolibet instanti verum est dicere : mundus fuit. Sed secundum Anselmum [1] et Augustinum [2], Deus non potest facere quod illud quod fuit non fuerit ; ergo vel mundum produxit necessitate naturae et non potuit non producere, quod omnino falsum est, quia ut dicit Richardus, [3] non secundum necessitatem naturae, sed secundum liberalitatem vel voluntatem impertientis gratiae creavit mundum, nec est opus naturae, sed voluntatis et potuit mundum producere et non producere ; — aut quod non produxit mundum, quod est falsum. — Si autem respondeant et instent de praedestinatione, quae est aeterna, et tamen potest secundum unum sensum quem praedestinavit non praedestinare, non est simile, quia aeternitas simplicissima est et nihil transit in praeteritum ; rursus praedestinatio, quantum ad connotatum, pendet ex futuro et ideo sicut ab aeterno potuit non praedestinare, ita et potest modo ; sed esse creaturae, quam ponimus aeternam, transivit in praeteritum et mensuratur tempore. Et quia in praeteritum transivit et pro quolibet instanti verum est dicere : mundus semper fuit ; ergo Deus non potuit facere quod mundus non fuerit.

Quarta sumitur ratio ex parte principii producentis.

1. Hoc enim repugnat potentiae, quia, ut dictum est, implicat contradictionem, quod nullo modo subest potentiae divinae. Et Richardus, ut immediate probatum est : Deus non posset facere quod creatura non fuerit, si aeterna fuit, quarum utraque divinae potentiae repugnat.

2. Repugnat sapientiae. Nam sicut scribitur Sap. II, 21, divina sapientia omnia in mensura, numero et pondere disposuit. Si autem tempus fuit aeternum, ergo fuit infinitum ; quod est infinitum caret mensura ; ergo aut tempus non est factum a divina sapientia, aut si factum est, infinitum non est ; ergo nec aeternum, nec esse potest, quia omnino repugnat sapientiae disponenti.

3. Tertio repugnat bonitati. Si enim potuisset mundum ab aeterno facere vel mundus ab aeterno fieri, cum sit nullo modo avarus, sed summe liberalis, a quo omnis invidia relegata est, hanc nobilitatem creaturae non invidisset quin potius liberaliter communicasset, qui communicat creaturae quidquid capere potuit vel in toto universo vel saltem in aliqua sui parte. Quod patet, quia assumpsit naturam creatam in unitate personae Verbi. Quod si hoc non communicavit, ergo nec creatura fuit capax nec hoc ipse facere potuit.

His visis responsio ad objecta satis plana est.

1. Ad primum posset responderi per interemptionem maioris propositionis. Non enim est universaliter verum quod agens, cuius actio non transit in materiam exteriorem, agat statim dum est. Si enim verum sit de actionibus naturalibus, quia lux statim dum est illuminat, non est

1. *Cur Deus-Homo*, II, c. XVIII, *Patr. lat.*, t. 158, 422.

2. *Contra Faustum*, XXVI, c. V, *Patr. lat.*, t. 42, 481.

3. *De Trin.*, II, c. 8, *Patr. lat.*, t. 196, 905.



verum de actionibus deliberatis, alias angelus potuisset peccare in eodem instanti in quo fuit creatus: quod omnino falsum est. Si autem velit arctare propositionem ad agens aeternum, a quo non differt agens et actio, tunc dico quod in Deo una est actio quantum ad principale significatum, sed illa eadem dicitur multipliciter per respectum ad connotatum. Unde dicimus quod in Deo quaedam est actio quae manet intra agentem, ut actio intelligendi : et de ista verum est quod est aeterna; alia est actio quae transit, id est connotat rem extra. Sed de ista possumus loqui duobus modis ; vel secundum id quod est, et sic est ab aeterno, quia ipsa divina essentia, et sic est aeterna ; aut quantum ad effectum connotatum, et sic nec est nec potest esse aeterna. Quamvis enim non dependeat ex materia nec materiam supponat tamquam subiectum, necessario tamen ponit effectum extra, cui repugnat, ut visum, est esse ab aeterno et eo magis quo non est de aliqua materia. Nec valet argumentum : actio est ab aeterno, ergo effectus. Licet enim actio sit ab aeterno secundum id quod est, non tamen sub ratione actionis, quia actio sub ratione actionis semper connotat actualiter effectum, qui, quia non potest esse ab aeterno, nec actio potest dici ab aeterno. Propterea non creavit, nec potuit creare ab aeterno, nec creatio fuit ab aeterno vel aeterna.

2. Ad secundum dicendum quod illud argumentum, si bene intelligatur, verum concludit. Quemadmodum enim scivit et voluit creare mundum ab aeterno, ita et potuit, sed non ab aeterno sic scivit et voluit quod tamen *a)* ab aeterno crearetur, sed ex tempore ; ita potuit et ab aeterno, ut tamen ex tempore produceretur ; ergo et scientia et voluntate et potentia aeterna creavit mundum ex tempore. Unde si ista determinatio ab aeterno, determinet verbum sciendi, volendi vel possendi per comparationem ad Deum locutio est vera. Si autem verbum creandi per comparationem ad effectum, sic est locutio falsa ; quoniam sic actus volendi, sciendi, possendi fuit ab aeterno, quod actus creandi fuit ex tempore.

3. Ad tertium iam responsum est, quoniam ut dictum est, potuit velle et dicere sive imperare ab aeterno, sed non ut fieret ab aeterno, non propter arctationem voluntatis aut limitationem vel impotentiam, sed propter implicitam contradictionem et repugnantiam, ut in principali solutione plenius explicatum est, sicut non vult illud quod est impossibile vel irrationale.

4. Ad quartum etiam patet responsio. Quia enim summae actualitatis agens est, ideo sicut agens aeternum, ita actio intrinseca et absoluta est aeterna. Unde ab aeterno intellexit, ab aeterno voluit ; actio autem connotans effectum extrinsecum in actu, etsi secundum id quod est, sit aeterna, tamen propter respectum ad effectum connotatum non potest esse aeterna; non propter defectum actualitatis in ipso, sed propter repugnantiam in effectu connotato, tamen potentia actualissima et actione aeterna producit et creat ex tempore.

5. Ad quintum dicendum quod illa propositio in aliquibus habet veritatem, in aliquibus fallit. Veritatem siquidem habet in actione

a) T om. *creare mundum... et voluit* ; A *quod non tamen* pro *quod tamen*.

connaturali substantiali et quae inseparabiliter concomitatur principium factivum et in productione quae non est ex nihilo. Fallit autem in productione voluntaria quae est de nihilo. Sicut enim probatum est, ubi faciens est voluntarium et producit effectum suum de nihilo, necesse est faciens prius esse facto duratione. Faciens enim aeternum nunquam non fuit, factum autem de nihilo aliquando non fuit quando scilicet nihil fuit. Quod autem nunquam non fuit, necessario praecedit duratione illud quod aliquando non fuit. Et ideo exemplum de lumine nihil ad propositum, quoniam productio luminis ex luminoso naturalis est nec est de nihilo, sed est originaliter de ipso luminoso secundum Augustinum.

6. Ad sextum dicendum quod et illud exemplum deficit, quoniam impressio vestigii a pede naturalis est nec etiam est de nihilo Quod obicit : plus potest Deus de nihilo quam agens creatum de materia vel de aliquo, dico quod plus potest et plus facit, quia producit totam substantiam rei quantum ad utrumque principium, quod non facit agens creatum de aliquo. Sed hoc non potest, ut declaratum est, non propter impotentiam vel limitationem, sed propter repugnantiam et implicitam contradictionem et posset in argumento assignari fallacia figurae dictionis : potest plus, ergo potest 'sicut', quia 'plus' dicit rem; 'sicut' autem dicit modum.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis aliqui negent simpliciter quod Deus non potuit facere mundum antequam faceret, pro eo quod 'ante' dicit circumstantiam temporis, ante mundum autem non fuit tempus,quia tempus, ut dicit Augustinus [1], simul incepit cum mundo, nos tamen concedimus et dicimus quod Deus potuit facere mundum antequam fecit, quoniam potuit facere alium mundum et aliud tempus antiquius, intra quod potuit istum mundum producere et adhuc ante illud potuit aliud et sic in infinitum; nec tamen sequitur quod ab aeterno. Infinitum enim duobus modis, sicut dictum est, accipitur : uno modo non tantum quin amplius, alio modo tantum quod non amplius. Primo modo est infinitum in potentia, secundo modo in actu. Potuit ergo mundum ante producere et plus et plus in infinitum, id est non tantum prius quin semper adhuc prius ; sed non in infinitum quod tantum ante quod non prius, et ideo non ab aeterno. Aeter nitas enim dicit durationem infinitam, id est tantam qua nulla prior, nulla diuturnior, quae omnino repugnat creaturae.

8. Ad octavum iam pro parte responsum est, quoniam quod semel potuit, semper et ab aeterno potuit. Unde semper potuit mundum producere, si hoc, quod est ab aeterno, referatur ad potentiam producentis : semper enim in eo fuit potentia producendi. Si autem referatur ad effectum productum, non potuit ab aeterno propter repugnantiam circa effectum productum, ita tamen quod eadem potentia eodem modo se habente, qua ab aeterno fecit ut non esset, fecit ut esset ex tempore, sicut dicit Augustinus, XII *De Civitate*, cap. 16 [2] : « De voluntate una, inquit, eademque sempiterna atque immutabili voluntate ut non essent

1. *De civitate Dei*, XII, c. xv, n. 2, *Patr. Lat.*, t. 41, 364.
2. Cap. xvii, n. 2, *Patr. Lat.*, t. 41, 367.

egit quamdiu non fuerunt et ut posterius essent quando esse coeperunt. »

9. Ad nonum dicendum quod immo multo magis repugnat creaturae infinita duratio ex parte ante quam ex parte post. Primo quia infinitas durationis ex parte ante est infinitas actualis, infinitas ex parte post est infinitas potentialis. Creaturae autem infinitas potentialis non repugnat, sed repugnat infinitas actualis. — Secundo, quoniam creatura est ex nihilo initialiter, sed non vertitur in nihilum finaliter et propterea necessario ex parte ante incipit esse, ex parte post non desinit esse ; et idcirco potest in infinitum durare ex parte post, sed non durasse ex parte ante.

10. Ad decimum dicendum quod aliquid est proprium divinae bonitatis absolute et istud convenit sibi semper et pro semper, ut esse summe potentem, summe sapientem, infinitum et iis similia. Aliquid est proprium quod convenit sibi in respectu ad creaturam, ut creare, beatificare animas, et istud sic convenit sibi semper per comparationem ad se, quod tamen non pro semper per respectum ad creaturam ; ergo semper convenit sibi vocare ea quae non sunt ad sui communicationem, sed pro tempore, sicut proprium est et semper convenit sibi beatificare animas, sed non pro semper sed pro tempore convenienti.

11. Ad undecimum dicendum quod potentia Creatoris manifestatur per creaturam et in creatura, non per perfectam imitationem, quia creatura perfecte Creatorem imitari non potest, sed per quamdam manuductionem, sicut dicit Sap. 13, 5 : *A magnitudine speciei et creturae cognoscibiliter poterit horum Creator videri*. Unde ex magnitudine creaturae manifestatur Creator omnipotens, ex pulchritudine sapiens, ex utilitate sive ordine bonus. Si enim magna est creatura, in infinitum maior est ille qui fecit. Et non tantum ex conditionibus perfectis, sed imperfectis ducit in cognitionem Creatoris, quia, si est ens imperfectum, necesse est ponere ens perfectum, quia omne imperfectum reducitur ad perfectum. — Ulterius infinitas potentiae manifestatur in modo producendi de nihilo, qui est potentiae infinitae, etsi non in effectu producto vel in duratione.

12. Ad duodecimum dicendum quod potentia intelligendi et potentia creandi una quidem et eadem est sive univoca quantum ad principale significatum sive secundum id quod est, quia est ipsa divina essentia ; sed non est univoca per respectum ad connotatum, quia potentia intelligendi connotat ipsum ens increatum, potentia creandi connotat effectum creatum. Et ideo non sequitur : potest se intelligere ab aeterno, ergo et creare ab aeterno, quia connotat illud cui omnino repugnat esse ab aeterno. — Si tu dicas : potuit creaturam intelligere ab aeterno, dico quod non est simile, quia intelligere non connotat creaturam in actu necessario, sed Creator necessario connotat creaturam in actu.

13. Ad decimum tertium dicendum quod illud intelligendum est de intellectu recto, vero, non errante et de verbo rationali formato a tali intellectu. Intelligere autem mundum vel aliquam creaturam ab aeterno vel dicere non possumus recto et sano sive vero intellectu ac per hoc

nec verbo rationali dicere ; et propterea non sequitur quod Deus possit illud facere.

14. Ad decimum quartum patet responsio quoniam non est simile. Creatura enim necessario est de nihilo ; hoc enim est de ratione creaturae ; sed non necessario annihilatur, Deo ipsam conservante. Quamvis igitur de se tendat in nihilum, tamen quia non annihilatur, ideo non desinit esse ; sed quoniam necessario est de nihilo nec potest non esse de nihilo, ideo necessario incipit esse.

15. Ad decimum quintum dicendum quod ab aeterno potuit mundum producere, non tamen pro aeterno, sed ex tempore ; et aeterna potentia non mutata, nec augmentata, nec meliorata mundum produxit ex tempore. Deus enim non agit alio a se, sed agit suo verbo et sua voluntate. Aeterno autem verbo dixit et aeterna voluntate voluit ut in tempore fieret, ut dicit Augustinus, et visum fuit quaestione praecedenti, utrum Deus potuit aliquid de novo producere sine sui mutatione.

16. Ad decimum sextum potest responderi ad maiorem et ad minorem. Ad maiorem, quoniam aeternitas et tempus non dividuntur immediate. Est enim media mensura, sciilcet aevum et propterea non est verum : quod non producitur in tempore vel quod producitur in non tempore, quod producatur in aeternitate. Ad minorem potest responderi quod mundus productus est in principio temporis et ex tempore vel magis cum tempore. Principium autem temporis est nunc sive instans, unde productus est in nunc sive in instanti primo temporis. Hoc modo intelligit Philosophus quod infinita virtus agit in non-tempore, hoc est in nunc vel in instanti. Et tamen, quia Deus est agens per voluntatem et sapientiam, licet sit virtutis infinitae, agit et in instanti et in tempore secundum dispositionem et beneplacitum voluntatis suae.

17 Ad decimum septimum dicendum quod omnia simul sunt creata, simul inquam, quantum ad confusionem materiae, sed non quantum ad distinctionem formae, sicut plures doctorum sentiunt et simul non in aeternitate, nec proprie in tempore, quia ut dicit Augustinus, XII *De Civitate*, [1] quod fit vel est in tempore, tempus praecessit et tempus sequitur, sed ex tempore vel cum tempore, quia tempus incepit simul cum creatura mutabili et ideo non oportet ut caelum vel tempus praecedat. — Tu obicis : tempus radicatur et causatur a motu primi mobilis. — Dic quod tempus, secundum Augustinum, XIII *De Civitate* [2] et II *Super Genesim*, [3] tribus modis accipitur. Uno modo accipitur tempus pro mensura seu distinctione motus cuiuscumque et sic incipit cum creatura mutabili et fuit ante caelum. Secundo modo accipitur tempus pro mensura seu distinctione motus regularis et sic causatur et radicatur in motu caeli et incepit cum coelo, id est cum firmamento secunda die. Tertio modo accipitur tempus pro mensura seu distinctione motus regulati et articulati et distincti per annos, dies,

1. Cap. xv, *Patr. Lat.*, t. 41, 363-364.
2. *Ibid.*, Cf. Lib. XI, c. vi, *Patr. Lat.*, t. 41, 322.
3. *De Genesi c. Manich.*, I, c. ii, n. 4, *Patr. Lat.*, t. 34, 175 ; *De Genesi ad litt.*, I, c. iii, *Patr. Lat.*, 34, 223.

noctes et horas et sic incepit tempus cum sole et stellis quarta die, ex quorum motu et vicissitudine tempora peraguntur, sicut scriptum est Gen. I, 14 : *Fiant luminaria in firmamento coeli et dividant diem ac noc- et sint in signa et tempora et dies et annos.*

18 Ad decimum octavum dicendum quod illud verbum Philosophi intelligitur de potentia, quae est ad esse et de actu, qui est forma sive perfectio, et sic nihil ad propositum. Si autem intelligatur de potentia agendi et de actu qui est actio, tunc intelligendum est de actu differente a potentia et de potentia quae perficitur per actum. In Deo autem actio non differt a potentia et nec potentia perficitur per actum et ideo in ipso non habet locum. Sed eadem potentia non meliorata, nec nobilitata, prius non egit et postea egit, ut dictum est supra.

19. Ad decimum nonum dicendum quod iste auctor loquitur ibi non de aeterno accepto proprie, sed de aeternitate ante quam est causa prima, quia est causa illius, et intelligentia est cum illa, quia est eius mensura. Deus enim non est ante aeternitatem proprie dictam nec est causa illius, immo est illa. Ex hoc autem quod dicit quod causa prima est ante illam, manifeste dat intelligi quod illa non est aeterna, nec semper fuit, immo habuit initium.

20. Ad vigesimum posset dici quod non est ad propositum. Respondeo tamen et dico quod mundus, ut dictum est, potuit ante fieri, non aliqua potentia passiva, quae mundum praecederet nec activa, quae esset in mundo, antequam esset, sed tantum potentia activa Creatoris, quae potuit ante mundum producere. Unde Anselmus, *De casu diaboli*, c. 12, dicit quod aliquando aliquid dicitur posse aliena potentia ut cum dicimus : 'liber potest scribi a me', non quod in libro, qui nondum est, sit aliqua potentia, sed quia in me est aliqua potentia ad scribendum ; propterea idem est dicere ;' librum posse scribi a me', quam 'ego possum scribere librum' et similiter idem est' mundum posse fieri' quod' Deum posse mundum facere'. Cum enim mundus, antequam fuit, nihil sit, nihil potest. Similiter aliqua dicuntur non posse, non in potentia quae sit in illis, sed in aliis, cum dicimus : 'iste non potest vinci ab illo', id est 'ille non potest vincere istum'. Si autem diceremus quod mundus non potuit ante fieri, argumentum non valet. Quando enim dicimus quod non potuit ante fieri, non negamus potentiam praecedere qua mundus factus est per comparationem ad facientem, qui semper potuit, sed per comparationem ad mundum actum, qui ante esse non potuit. Nec sequitur : impossibile fuit mundum fieri ante, ergo fuit simpliciter impossibile mundum fieri, immo est fallacia secundum quid ad simpliciter.

SUR LA DOUBLE RÉDACTION

PAR ALBERT LE GRAND

DE SA DISPUTE CONTRE AVERROÈS

" DE UNITATE INTELLECTUS "

ET

SUMMA THEOLOGIAE II Tr. XIII, Q. 77, m. 3

La *Somme de théologie* a été certainement composée par Albert le Grand après le *De unitate intellectus*. Mais il serait intéressant de pouvoir identifier, comme le suggère le P. Pelster [1], la réfutation d'Averroès, insérée par Albert dans la *Somme*, avec la *première* rédaction de cette discussion : celle même qui aurait été écrite en vue de la dispute publique soutenue à Agnani, ou immédiatement après, et que plus tard — beaucoup plus tard peut-être — Albert aurait reprise pour en faire son petit traité *De unitate intellectus*.

En faveur de cette hypothèse, Pelster fait valoir que : 1) le texte de la *Somme*, où Albert mentionne l'origine de cette discussion, distingue la préparation de la dispute faite sur l'ordre du pape, et la rédaction du traité ; 2) la rédaction de la *Somme* a exactement la disposition de la dispute classique ; 3) cette rédaction, lorsqu'elle mentionne Aristote, le fait directement sans parler des commentaires d'Albert, tandis que le traité renvoie aux commentaires ; 4) Albert n'aurait pas eu le temps de composer tous ses commentaires avant l'année où il soutint cette dispute (1256-57).

Les remarques 1 à 3 sont matériellement exactes. Sont-elles décisives ?

Pelster reconnaît que la reprise de la Question disputée dans la *Somme* aurait pu occasionner quelques modifications.

---

1. F. Pelster, S. J. *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*. Freiburg i. Br., Herder, 1920, p. 140.

Mais si les modifications apportées sont nombreuses et importantes ?

Or voici un certain nombre de modifications sérieuses qui obligent, semble-t-il, à voir dans le texte de la *Somme* une rédaction postérieure à celle du Traité.

(A) Tandis que le Traité discute simplement la question de savoir si, après la mort, toutes les âmes se confondent en une seule, la *Somme* examine la question plus générale de l'unité de l'intelligence humaine. Cette question, remarque Albert, comprend trois parties, dont l'une est précisément celle qui fait l'objet du Traité. Les premiers arguments, au moins, reproduits dans la *Somme*, sont modifiés en conséquence.

Ce changement s'explique très naturellement par une adaptation au plan de la *Somme :* la suite des questions demandait que le problème fût abordé sous cette forme générale.

(B) Les réponses aux arguments averroïstes sont souvent différentes : si j'ai bien compté, au moins 15 sur 30. Lorsqu'elles sont identiques pour le fond, elles sont généralement plus brèves, et parfois moins nettes, dans le Traité.

En sept cas (ad 2^{m}, 6^{m}, 10^{m}, 16^{m}, 22^{m}, 25^{m}, 30^{m}) la différence provient d'une précision apportée, dans la *Somme*, à la théorie de l'individuation de l'âme : le sujet, *id quod est*, explique l'individuation, et non plus la puissance, qui fait partie de l'essence, selon la doctrine d'Avicenne.

En d'autres cas (ad 1^{m}, 9^{m}, 14^{m}) la différence paraît provenir des textes cités comme autorités.

(C) Parmi ces autorités, il y en a un bon nombre qui sont théologiques, même dans les réponses semblables pour le fond à celles du Traité, et ces autorités théologiques ne se retrouvent pas dans le Traité.

(D) La réponse ad 19^{m} de la *Somme* renvoie à une question précédente du même ouvrage.

(E) Les arguments averroïstes sont souvent les mêmes dans la *Somme* et dans le Traité. Mais à la différence du Traité, la *Somme* indique les sources où Albert a puisé ces arguments. A plusieurs reprises, et en conséquence de ces citations, semble-t-il, les arguments sont plus détaillés et plus précis dans la *Somme*, en particulier ceux qui sont empruntés à Abubacer. Ce dernier philosophe est distingué de son compagnon Hali, tandis que, dans le Traité, Albert les identifie.

(F) Les « rationes » opposées aux « viae », avant l'exposé de la solution, sont aussi généralement les mêmes. (Pas tout à fait dans le même ordre : un décalage d'un numéro s'est produit par l'introduction au nº 7 de la *Somme* de l'argument 35 du Traité ; et de plus le 16 du Traité devient le 19 de la *Somme*). Mais les « rationes » de la *Somme* indiquent leurs sources. Cependant l'argument 14 *(Somme)* qui use de considérations semblables à celles de 13 (Traité), refond complètement l'argument et le présente avec beaucoup plus de précision ; de même 24 *(Somme)* est beaucoup plus explicite que son parallèle 23 (Traité).

Or B, surtout la précision apportée au sujet du principe de l'individuation, et F, ne s'expliquent vraiment que si toute la rédaction de la *Somme* est postérieure à celle du Traité.

De même aussi E, car la précision plus grande de plusieurs arguments averroïstes en fonction de la source citée, en particulier une connaissance apparemment plus directe d'Abubacer, discerné de Hali, supposent une rédaction nouvelle.

Par là-même paraît devoir être écartée cette hypothèse possible : que les citations des sources averroïstes indiqueraient le premier travail d'Albert. Outre qu'il n'était peut-être pas dans les habitudes de l'époque de préciser par écrit ses références en vue d'une dispute publique, l'on peut penser qu'au moment où il rédigeait la *Somme*, Albert eut plus de loisir qu'à Agnani pour vérifier le détail de ses sources. Les circonstances le demandaient peut-être aussi.

Enfin, derniers indices non encore signalés, dans la « ratio » 12 du Traité, on relève une allusion très vive à l'opinion ridicule des « Docteurs latins » sur la pluralité des âmes, allusion qui ne reparaît pas dans la *Somme :* ce détail rapproche le Traité du commentaire *De anima*. De plus l'allure du style, dans le Traité, est très semblable à celle du *De intellectu et intelligibili*. L'allure de la Somme a au contraire quelque chose de plus court et d'alourdi.

Aux remarques de Pelster on peut opposer : à la première, qu'elle repose sur une interprétation bien rigoureuse d'une phrase dont le contexte ne suggère pas, de la part d'Albert, des intentions aussi précises ; à la deuxième, que la suppression du prologue et l'abbréviation de la thèse sous forme de *Solutio* étaient exigées par l'insertion dans la *Somme ;* à la troisième, qu'Albert ne mentionne plus ses commentaires, soit parce qu'il y a déjà renvoyé dans son Traité, soit parce que ce n'était peut-être pas le lieu dans un ouvrage théo-

logique. Le quatrième motif invoqué par Pelster est d'une appréciation bien délicate: sommes-nous en mesure de déterminer quelle fut la facilité de travail d'Albert le Grand ?

Le Saulchoir. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

TABLE DES NOMS D'AUTEURS

(Il sera donné une table des noms d'auteurs, à chaque fascicule des *Archives*. Les chiffres en italique renvoient aux notes qui se trouvent au bas des pages).

TABLE DES MATIÈRES

Le Gérant : G. STOFFEL.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 2.915

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie,
41, RUE DU METZ, 41, LILLE. — 3.915

